System

der

Wissenschaft

von

Ge. Wilh. Fr. Hegel,

D. u. Professor der Philosophie zu Jena, der Herzogl. Mineralog. Societät daselbst Assessor und andrer gelehrten Gesellschaften Mitglied.

Erster Theil,

die

Phänomenologie des Geistes.

Bamberg und Würzburg,
bey Joseph Anton Goebhardt,
1807.

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Inhalt.

Vorrede: Vom wissenschaftlichen Erkennen. Das Element des Wahren ist der Begriff und seine wahre Gestalt das wissenschaftliche System S. VII. Jtziger Standpunkt des Geistes S. VIII. Das Princip ist nicht die Vollendung, gegen den Formalismus S. XV. Das Absolute ist Subject S. XX. und was dieses ist. S. XXI. Element des Wissens S. XXIX. Die Erhebung in dasselbe ist die Phänomenologie des Geistes S. XXXII. Verwandlung des Vorgestellten und Bekannten in den Gedanken, S. XXXVI. und dieses in den Begriff S. XXXIX. Inwiefern ist die Phänom. des Geistes negativ oder enthält das Falsche S. XLIV. Historische und mathematische Wahrheit S. XLVIII. Natur der philosophischen Wahrheit und ihrer Methode S. LV. gegen den schematisirenden Formalismus S. LIX. Erforderniss beym Stu-

dium der Philosophie S. LXXI. Das räsonnirende Denken in seinem negativen Verhalten S. LXXII. in seinem positiven; sein Subject S. LXXIV. Das natürliche Philosophiren als gesunder Menschenverstand und als Genialität S. LXXXIV. Beschluss, Verhältniss des Schriftstellers zum Publicum S. LXXXVIII.

Einleitung. S. 3.

(A) Bewusstseyn S. 22 — 100.

I. Die sinnliche Gewissheit, das Dieses und das Meynen. S. 22 — 37.

II. Die Wahrnehmung, das Ding und die Täuschung. S. 38 — 58.

III. Kraft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt. S. 59 — 100.

(B) Selbstbewusstseyn. S 101 — 161.

IV. Die Wahrheit der Gewissheit seiner selbst. S. 101.

A. Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseyns; Herrschaft und Knechtschaft. S. 114 — 128.

B. Freyheit des Selbstbewufstseyns; S. 129 — 161. Stoicismus, S 131. Skepticismus, S. 134. und das unglückliche Bewufstseyn. S. 140.

(C) (AA) Vernunft S. 172 — 375.

V. Gewifsheit und Wahrheit der Vernunft. S. 162.

A. Beobachtende Vernunft. S. 174 — 286.

a.) Beobachtung der Natur 177 — 233. Beschreiben überhaupt. S. 178. Merkmale. S. 179. Gesetze. S. 183.

Beobachtung des Organischen. S. 189.

α) Beziehung desselben auf das Unorganische. S. 190. β) Teleologie. S. 192. γ) Innres und Aeufferes. S. 198. αα) Das Innre. S. 200. Gesetze seiner reinen Momente, der Sensibilität u. s. w. S. 203. Das Innre und sein Aeufferes. S. 208. ββ) Das Innre und das Aeuffere als Gestalt. S. 209. γγ) Das Aeuffere selbst als Innres und Aeufferes oder die organische Idee übergetragen auf das Unorganische. S. 220. Das Organische nach dieser Seite; seine Gattung, Art und Individualität. S. 225.

b.) Beobachtung des Selbstbewufstseyns in seiner Reinheit und in seiner Beziehung auf äuffere Wirklichkeit. S. 234 — 342. Logische S. 235. und psychologische Gesetze. S. 237.

c.) In seiner Beziehung auf seine unmittelbare Wirklichkeit. S. 245 — 286. Physiognomik. S. 243. und Schädellehre. S. 259 — 286.

B. Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewusstseyns durch sich selbst. S. 287.

a. Die Lust und die Nothwendigkeit. S 298 — 304.

b. Das Gesetz des Herzens und der Wahnsinn des Eigendünkels. S. 305 — 317.

c. Die Tugend und der Weltlauf. S. 317 — 329.

C. Die Individualität, welche sich an und für sich reell ist. S. 330.

a. Das geistige Thierreich und der Betrug oder die Sache selbst. S. 333 — 358.

b. Die gesetzgebende Vernunft. S. 358 — 365.

c. Die gesetzprüffende Vernunft. S. 365 — 370.

(BB) Der Geist. S. 376 — 624.

VI. Der Geist. S. 376.

A. Der *wahre* Geist. Die Sittlichkeit. S. 382.

a. Die sittliche Welt. Das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib. S. 383 — 403.

b. Die sittliche Handlung. Das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal. S. 403 — 421.

c. Der Rechtszustand. S. 422 — 428.

B. Der *sich entfremdete* Geist. Die Bildung. S 429.

I. Die Welt des sich entfremdeten Geistes. S. 434.

a. Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit. S. 435 — 474.

b. Der Glauben und die reine Einsicht. S. 474 — 485.

II. Die Aufklärung. S. 486.

a. Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben. S. 488 — 522.

b. Die Wahrheit der Aufklärung. S. 522 — 532.

III. Die absolute Freyheit und der Schrecken. S. 533 — 547.

C. Der *seiner selbst gewisse* Geist. Die Moralität. S. 548.

a. Die moralische Weltanschauung. S. 550 — 564

b. Die Verstellung. S. 565 — 581.

c. Das Gewissen. Die schöne Seele, das Böse und seine Verzeyhung. S. 581 — 624.

Inhalt.

(CC) Die Religion. S. 625 — 741.

VII. *Die Religion.* S. 625.

A. Die *natürliche* Religion. S. 637.

a. Das Lichtwesen. S. 640 — 642.

b. Die Pflanze und das Thier. S. 643 — 644.

c. Der Werkmeister. S. 645 — 650.

B. Die *Kunst*-Religion. S. 651.

a. Das abstracte Kunstwerk. S. 655 — 660.

b. Das lebendige Kunstwerk. S. 669 — 676.

c. Das geistige Kunstwerk. S. 676 — 698.

C. Die *offenbare* Religion. S. 699 — 741.

(DD) Das absolute Wissen S. 741 bis Ende.

VIII. Das absolute Wissen. S. 741.

EIGENTUM DER
K. UNIVERSITÄTS-
BIBLIOTHEK MÜNCHEN

Vorrede.

Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird, — über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, so wie über die Veranlassungen und das Verhältniss, worin er sie zu andern frühern oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt, - scheint bey einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen, sogar unpassend und zweckwidrig zu seyn. Denn wie und was von Philosophie in einer Vorrede zu sagen schicklich wäre, — etwa eine historische *Angabe* der Tendenz und des Standpunkts des allgemeinen Inhalts und der Resultate, eine Verbindung von hin und her sprechenden Behauptungen und

Verſicherungen über das Wahre — kann nicht für die Art und Weiſe gelten, in der die philoſophiſche Wahrheit darzuſtellen ſey. — Auch weil die Philoſophie weſentlich im Elemente der Allgemeinheit iſt, die das Beſondere in ſich ſchlieſst, ſo findet bey ihr mehr als bey andern Wiſſenſchafften der Schein ſtatt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Reſultaten, die Sache ſelbſt und ſogar in ihrem vollkommenen Weſen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das unweſentliche ſey. In der allgemeinen Vorſtellung hingegen, zum Beyſpiel was Anatomie ſey, etwa die Kenntniſs der Theile des Körpers nach ihrem unlebendigen Daſeyn betrachtet, iſt man überzeugt, die Sache ſelbſt, den Inhalt dieſer Wiſſenſchafft, noch nicht zu beſitzen, ſondern auſserdem um das Beſondere ſich bemühen zu müſſen. — Ferner iſt bey einem ſolchen Aggregate von Kenntniſſen, das den Nahmen Wiſſenſchafft nicht mit Recht führt, eine Converſation über Zweck und dergleichen Allgemeinheiten nicht von der hiſtoriſchen und begriffloſen Weiſe verſchieden, worin von dem Inhalte ſelbſt, dieſen Nerven, Muskeln und ſo fort, geſprochen wird. Bey der Philoſophie hingegen würde die Ungleichheit entſtehen, daſs von einer ſolchen Weiſe Gebrauch gemacht,

und diefe doch von ihr felbft als unfähig, die Wahrheit zu faffen, aufgezeigt würde.

So wird auch durch die Beftimmung des Verhältniffes, das ein philofophifches Werk zu andern Beftrebungen über denfelben Gegenftand zu haben glaubt, ein fremdartiges Intereffe hereingezogen, und das, worauf es bey der Erkenntnifs der Wahrheit ankommt, verdunkelt. So feft der Meynung der Gegenfatz des Wahren und des Falfchen wird, fo pflegt fie auch entweder Beyftimmung oder Widerfpruch gegen ein vorhandenes philofophifches Syftem zu erwarten, und in einer Erklärung über ein folches nur entweder das eine oder das andre zu fehen. Sie begreifft die Verfchiedenheit philofophifcher Syfteme nicht fo fehr als die fortfchreitende Entwiklung der Wahrheit, als fie in der Verfchiedenheit nur den Widerfpruch fieht. Die Knofpe verfchwindet in dem Hervorbrechen der Blüthe, und man könnte fagen, dafs jene von diefer widerlegt wird, eben fo wird durch die Frucht die Blüthe für ein falfches Dafeyn der Pflanze erklärt, und als ihre Wahrheit tritt jene an die Stelle von diefer. Diefe Formen unterfcheiden fich nicht nur, fondern verdrängen fich auch als unverträglich mit einander. Aber ihre flüfsige Natur macht fie zugleich zu Momenten

der organischen Einheit, worin sie sich nicht nur nicht widerstreiten, sondern eins so nothwendig als das andere ist, und diese gleiche Nothwendigkeit macht erst das Leben des Ganzen aus. Aber der Widerspruch gegen ein philosophisches System pflegt theils sich selbst nicht auf diese Weise zu begreiffen, theils auch weiſs das auffassende Bewuſstseyn gemeinhin nicht, ihn von seiner Einseitigkeit zu befreyen oder frey zu erhalten, und in der Gestalt des streitend und sich zuwider scheinenden gegenseitig nothwendige Momente zu erkennen.

Die Foderung von dergleichen Erklärungen so wie die Befriedigungen derselben scheinen vielleicht das Wesentliche zu betreiben. Worin könnte mehr das Innere einer philosophischen Schrift ausgesprochen seyn, als in den Zwecken und Resultaten derselben, und wodurch diese bestimmter erkannt werden, als durch ihre Verschiedenheit von dem, was das Zeitalter sonst in derselben Sphäre hervorbringt? Wenn aber ein solches Thun für mehr als für den Anfang des Erkennens, wenn es für das wirkliche Erkennen gelten soll, ist es in der That zu den Erfindungen zu rechnen, die Sache selbst zu umgehen, und dieses beydes zu verbinden, den Anschein des Ernstes und Bemühens um sie,

und die wirkliche Erſparung deſſelben. — Denn die Sache iſt nicht in ihrem *Zwecke* erſchöpft, ſondern in ihrer *Ausführung*, noch iſt das *Reſultat* das *wirkliche* Ganze, ſondern es zuſammen mit ſeinem Werden; der Zweck für ſich iſt das unlebendige Allgemeine, wie die Tendenz das bloſse Treiben, das ſeiner Wirklichkeit noch entbehrt, und das nakte Reſultat iſt der Leichnam, der ſie hinter ſich gelaſſen. — Ebenſo iſt die *Verſchiedenheit* vielmehr die *Gränze* der Sache; ſie iſt da, wo die Sache aufhört, oder ſie iſt das, was dieſe nicht iſt. Solche Bemühungen mit dem Zwecke oder den Reſultaten, ſo wie mit den Verſchiedenheiten und Beurtheilungen des einen und des andern, ſind daher eine leichtere Arbeit, als ſie vielleicht ſcheinen. Denn ſtatt mit der Sache ſich zu befaſſen, iſt ſolches Thun immer über ſie hinaus, ſtatt in ihr zu verweilen und ſich in ihr zu vergeſſen greifft ſolches Wiſſen immer nach einem Andern, und bleibt vielmehr bey ſich ſelbſt, als daſs es bey der Sache iſt und ſich ihr hingibt. — Das leichteſte iſt, was Gehalt und Gediegenheit hat, zu beurtheilen, ſchwerer, es zu faſſen, das ſchwerſte, was beydes vereinigt, ſeine Darſtellung hervorzubringen.

Der Anfang der Bildung und des Herausarbeitens aus der Unmittelbarkeit des fubftantiellen Lebens wird immer damit gemacht werden müffen, Kenntniffe allgemeiner Grundfätze und Gefichtspunkte zu erwerben, fich nur erft zu dem Gedanken der Sache überhaupt herauf zu arbeiten, nicht weniger fie mit Gründen zu unterftützen oder zu widerlegen, die concrete und reiche Fülle nach Beftimmtheiten aufzufaffen, und ordentlichen Befcheid und ernfthaftes Urtheil über fie zu ertheilen zu wiffen. Diefer Anfang der Bildung wird aber zunächft dem Ernfte des erfüllten Lebens Platz machen, der in die Erfahrung der Sache felbft hineinführt, und wenn auch difs noch hinzukommt, dafs der Ernft des Begriffs in ihre Tiefe fteigt, fo wird eine folche Kenntnifs und Beurtheilung in der Converfation ihre fchickliche Stelle behalten.

Die wahre Geftalt, in welcher die Wahrheit exiftirt, kann allein das wiffenfchaftliche Syftem derfelben feyn. Daran mitzuarbeiten, dafs die Philofophie der Form der Wiffenfchaft näher komme, — dem Ziele, ihren Nahmen der *Liebe zum Wiffen* ablegen zu können und *wirkliches Wiffen* zu feyn, — ift es, was ich mir vorgefetzt. Die innere Nothwendigkeit, dafs das Wiffen Wiffenfchaft fey, liegt in feiner Natur,

und die befriedigende Erklärung hierüber ist allein die Darstellung der Philosophie selbst. Die äussere Nothwendigkeit aber, in so fern sie, abgesehen von der Zufälligkeit der Person und der individuellen Veranlassungen, auf eine allgemeine Weise gefasst wird, ist dasselbe, was die innere, in der Gestalt wie die Zeit das Daseyn ihrer Momente vorstellt. Dass die Erhebung der Philosophie zur Wissenschaft an der Zeit ist, diss aufzuzeigen würde daher die einzig wahre Rechtfertigung der Versuche seyn, die diesen Zweck haben, weil sie die Nothwendigkeit desselben darthun, ja weil sie ihn zugleich ausführen würde.

Indem die wahre Gestalt der Wahrheit in die Wissenschaftlichkeit gesetzt wird, — oder was dasselbe ist, indem die Wahrheit behauptet wird, an dem *Begriffe* allein das Element ihrer Existenz zu haben, — so weiss ich, dass diss im Widerspruch mit einer Vorstellung und deren Folgen zu stehen scheint, welche eine so grosse Anmassung als Ausbreitung in der Ueberzeugung des Zeitalters hat. Eine Erklärung über diesen Widerspruch scheint darum nicht überflüssig; wenn sie auch hier weiter nichts, als gleichfalls eine Versicherung, wie das, gegen was sie geht, seyn kann. Wenn nemlich das Wahre nur in

demjenigen oder vielmehr nur als dasjenige exiſtirt, was bald Anſchauung, bald unmittelbares Wiſſen des Abſoluten, Religion, das Seyn — nicht im Centrum der göttlichen Liebe, ſondern das Seyn deſſelben ſelbſt — genannt wird, ſo wird von da aus zugleich für die Darſtellung der Philoſophie vielmehr das Gegentheil der Form des Begriffs gefodert. Das Abſolute ſoll nicht begriffen, ſondern gefühlt und angeſchaut, nicht ſein Begriff, ſondern ſein Gefühl und Anſchauung ſollen das Wort führen und ausgeſprochen werden.

Wird die Erſcheinung einer ſolchen Foderung nach ihrem allgemeinern Zuſammenhange aufgefaſst, und auf die Stuffe geſehen, worauf der ſelbſtbewuſste Geiſt gegenwärtig ſteht, ſo iſt er über das ſubſtantielle Leben, das er ſonſt im Elemente des Gedankens führte, hinaus, — über dieſe Unmittelbarkeit ſeines Glaubens, über die Befriedigung und Sicherheit der Gewiſsheit, welche das Bewuſstſeyn von ſeiner Verſöhnung mit dem Weſen und deſſen allgemeiner, der innern und äuſſern, Gegenwart beſaſs. Er iſt nicht nur darüber hinausgegangen, in das andere Extrem der ſubſtanzloſen Reflexion ſeiner in ſich ſelbſt, ſondern auch über dieſe. Sein weſentliches Leben iſt ihm nicht nur verloren,

er ift auch diefes Verluftes, und der Endlichkeit, die fein Inhalt ift, bewufst. Von den Trebern fich wegwendend, dafs er im Argen liegt, bekennend und darauf fchmähend, verlangt er nun von der Philofophie nicht fowohl das *Wiffen* deffen, was er *ift*, als zur Herftellung jener Subftantialität und der Gediegenheit des Seyns erft wieder durch fie zu gelangen. Diefem Bedürfniffe foll fie alfo nicht fo fehr die Verfchloffenheit der Subftanz auffchlieffen, und diefe zum Selbftbewufstfeyn erheben, — nicht fo fehr ihr chaotifches Bewufstfeyn zur gedachten Ordnung und zur Einfachheit des Begriffes zurückbringen, als vielmehr die Sonderungen des Gedankens zufammenfchütten, den unterfcheidenden Begriff unterdrücken und das Gefühl des Wefens herftellen, nicht fowohl *Einficht* als *Erbauung* gewähren. Das Schöne, Heilige, Ewige, die Religion und Liebe find der Köder, der gefodert wird, um die Luft zum Anbeiffen zu erwecken, nicht der Begriff, fondern die Ekftafe, nicht die kalt fortfchreitende Nothwendigkeit der Sache, fondern die gährende Begeifterung foll die Haltung und fortleitende Ausbreitung des Reichthums der Subftanz feyn.

Diefer Foderung entfpricht die angeftreng-te und faft eifernd und gereizt fich zeigende Bemühung, die Menfchen aus der Verfunkenheit ins Sinnliche Gemeine und Einzelne herauszureiffen und ihren Blick zu den Sternen aufzurichten; als ob fie des Göttlichen ganz vergeffend, mit Staub und Waffer, wie der Wurm, auf dem Punkte fich zu befriedigen ftünden. Sonft hatten fie einen Himmel mit weitläuffigem Reichthume von Gedanken und Bildern ausgeftattet. Von allem, was ift, lag die Bedeutung in dem Lichtfaden, durch den es an den Himmel geknüpft war; an ihm, ftatt in *diefer* Gegenwart zu verweilen, glitt der Blick über fie hinaus, zum göttlichen Wefen, zu einer, wenn man fo fagen kann, jenfeitigen Gegenwart hinauf. Das Auge des Geiftes mufste mit Zwang auf das Irdifche gerichtet und bey ihm feftgehalten werden; und es hat einer langen Zeit bedurft, jene Klarheit, die nur das Ueberirdifche hatte, in die Dumpfheit und Verworrenheit, worin der Sinn des Diffeitigen lag, hineinzuarbeiten, und die Aufmerkfamkeit auf das Gegenwärtige als folches, welche *Erfahrung* genannt wurde, intereffant und geltend zu machen. — Jetzt fcheint die Noth des Gegentheils vorhanden, der Sinn fo fehr in das Irdifche

feſtgewurzelt, daſs es gleicher Gewalt bedarf, ihn darüber zu erheben. Der Geiſt zeigt ſich ſo arm, daſs er ſich, wie in der Sandwüſte der Wanderer nach einem einfachen Trunk Waſſers, nur nach dem dürftigen Gefühle des Göttlichen überhaupt für ſeine Erquickung zu ſehnen ſcheint. An dieſem, woran dem Geiſte genügt, iſt die Gröſse ſeines Verluſtes zu ermeſſen.

Dieſe Genügſamkeit des Empfangens oder Sparſamkeit des Gebens ziemt jedoch der Wiſſenſchaft nicht. Wer nur Erbauung ſucht, wer ſeine irdiſche Mannichfaltigkeit des Daſeyns und des Gedankens in Nebel einzuhüllen und nach dem unbeſtimmten Genuſſe dieſer unbeſtimmten Göttlichkeit verlangt, mag zuſehen, wo er diſs findet; er wird leicht ſelbſt ſich etwas vorzuſchwärmen und damit ſich aufzuſpreitzen die Mittel finden. Die Philoſophie aber muſs ſich hüten, erbaulich ſeyn zu wollen.

Noch weniger muſs dieſe Genügſamkeit, die auf die Wiſſenſchaft Verzicht thut, darauf Anſpruch machen, daſs ſolche Begeiſterung und Trübheit etwas höheres ſey als die Wiſſenſchaft. Dieſes prophetiſche Reden meynt gerade ſo recht im Mittelpunkte und der Tiefe zu bleiben, blickt verächtlich auf die Beſtimmt-

heit (den **Horos**) und hält ſich abſichtlich von dem Begriffe und der Nothwendigkeit entfernt, als von der Reflexion, die nur in der Endlichkeit hauſe. Wie es aber eine leere Breite gibt, ſo auch eine leere Tiefe, wie eine Extenſion der Subſtanz, die ſich in endliche Mannichfaltigkeit ergieſst, ohne Kraft ſie zuſammenzuhalten, — ſo iſt diſs eine gehaltloſe Intenſität, welche als lautere Kraft ohne Ausbreitung ſich haltend, daſſelbe iſt, was die Oberflächlichkeit. Die Kraft des Geiſtes iſt nur ſo groſs als ihre Aeuſſerung, ſeine Tiefe nur ſo tief als er in ſeiner Auslegung ſich auszubreiten und ſich zu verlieren getraut. — Zugleich wenn diſs begriffloſe ſubſtantielle Wiſſen die Eigenheit des Selbſts in dem Weſen verſenkt zu haben und wahr und heilig zu philoſophiren vorgibt, ſo verbirgt es ſich, daſs es ſtatt dem Gotte ergeben zu ſeyn, durch die Verſchmähung des Maſses und der Beſtimmung vielmehr nur bald in ſich ſelbſt die Zufälligkeit des Inhalts, bald in ihm die eigne Willkühr gewähren läſst. — Indem ſie ſich dem ungebändigten Gähren der Subſtanz überlaſſen, meynen ſie, durch die Einhüllung des Selbſtbewuſstſeyns und Aufgeben des Verſtands, die *Seinen* zu ſeyn, denen Gott die Weisheit im Schlafe

gibt; was sie so in der That im Schlafe empfangen und gebähren, sind darum auch Träume.

Es ist übrigens nicht schwer, zu sehen, daſs unsre Zeit eine Zeit der Geburt und des Uebergangs zu einer neuen Periode ist. Der Geist hat mit der bisherigen Welt seines Daseyns und Vorstellens gebrochen, und steht im Begriffe, es in die Vergangenheit hinab zu versenken, und in der Arbeit seiner Umgestaltung. Zwar ist er nie in Ruhe, sondern in immer fortschreitender Bewegung begriffen. Aber wie beym Kinde nach langer stiller Ernährung der erste Athemzug jene Allmähligkeit des nur vermehrenden Fortgangs abbricht, — ein qualitativer Sprung — und itzt das Kind gebohren ist, so reifst der sich bildende Geist langsam und stille der neuen Gestalt entgegen, löst ein Theilgen des Baues seiner vorgehenden Welt nach dem andern auf, ihr Wanken wird nur durch einzelne Symptome angedeutet; der Leichtsinn wie die Langeweile, die im Bestehenden einreissen, die unbestimmte Ahnung eines Unbekannten sind Vorboten, daſs etwas Anderes im Anzuge ist. Diſs allmählige Zerbrökeln, das die Physiognomie des Ganzen nicht veränderte, wird durch den Aufgang unterbrochen, der ein

Blitz in einemmahle das Gebilde der neuen Welt hinstellt.

Allein eine vollkommne Wirklichkeit hat diss Neue so wenig als das eben gebohrne Kind; und diss ist wesentlich nicht ausser Acht zu lassen. Das erste Auftreten ist erst seine Unmittelbarkeit oder sein Begriff. So wenig ein Gebäude fertig ist, wenn sein Grund gelegt worden, so wenig ist der erreichte Begriff des Ganzen das Ganze selbst. Wo wir eine Eiche in der Krafft ihres Stammes und in der Ausbreitung ihrer Aeste und den Massen ihrer Belaubung zu sehen wünschen, sind wir nicht zufrieden, wenn uns an dieser Stelle eine Eichel gezeigt wird. So ist die Wissenschaft, die Krone einer Welt des Geistes, nicht in ihrem Anfange vollendet. Der Anfang des neuen Geistes ist das Product einer weitläuffigen Umwälzung von mannichfaltigen Bildungsformen, der Preis eines vielfach verschlungnen Weges und eben so vielfacher Anstrengung und Bemühung. Er ist das aus der Succesion wie aus seiner Ausdehnung in sich zurückgegangene Ganze, der gewordne *einfache Begriff* desselben. Die Wirklichkeit dieses einfachen Ganzen aber besteht darin, dass jene zu Momenten gewordne Gestaltungen sich wieder von neuem, aber in ihrem

neuen Elemente, in dem gewordenen Sinne entwickeln und Geſtaltung geben.

Indem einerſeits die erſte Erſcheinung der neuen Welt nur erſt das in ſeine *Einfachheit* verhüllte Ganze oder ſein allgemeiner Grund iſt, ſo iſt dem Bewuſstſeyn dagegen der Reichthum des vorhergehenden Daſeyns noch in der Erinnerung gegenwärtig. Es vermiſst an der neu erſcheinenden Geſtalt die Ausbreitung und Beſonderung des Inhalts; noch mehr aber vermiſst es die Ausbildung der Form, wodurch die Unterſchiede mit Sicherheit beſtimmt und in ihre feſten Verhältniſſe geordnet ſind. Ohne dieſe Ausbildung entbehrt die Wiſſenſchaft der allgemeinen Verſtändlichkeit, und hat den Schein, ein eſoteriſches Beſitzthum einiger Einzelnen zu ſeyn; — ein eſoteriſches Beſitzthum: denn ſie iſt nur erſt in ihrem Begriffe oder ihr Innres vorhanden; einiger Einzelnen: denn ihre unausgebreitete Erſcheinung macht ihr Daſeyn zum Einzelnen. Erſt was vollkommen beſtimmt iſt, iſt zugleich exoteriſch, begreiflich, und fähig, gelernt und das Eigenthum Aller zu ſeyn. Die verſtändige Form der Wiſſenſchaft iſt der Allen dargebotene und für Alle gleichgemachte Weg zu ihr, und durch den Verſtand zum vernünftigen Wiſſen zu gelangen iſt die

gerechte Foderung des Bewufstfeyns, das zur Wiffenfchaft hinzutritt; denn der Verftand ift das Denken, das reine Ich überhaupt; und das Verftändige ift das fchon bekannte und das gemeinfchaftliche der Wiffenfchaft und des unwiffenfchaftlichen Bewufstfeyns, wodurch diefes unmittelbar in jene einzutreten vermag.

Die Wiffenfchaft, die erft beginnt, und es alfo noch weder zur Vollftändigkeit des Details noch zur Vollkommenheit der Form gebracht hat, ift dem Tadel darüber ausgefetzt. Aber wenn diefer ihr Wefen treffen foll, fo würde er ebenfo ungerecht feyn, als es unftatthaft ift, die Foderung jener Ausbildung nicht anerkennen zu wollen. Diefer Gegenfatz fcheint der hauptfächlichfte Knoten zu feyn, an dem die wiffenfchaftliche Bildung fich gegenwärtig zerarbeitet und worüber fie fich noch nicht gehörig verfteht. Der eine Theil pocht auf den Reichthum des Materials und die Verftändlichkeit, der andre verfchmäht wenigftens diefe und pocht auf die unmittelbare Vernünftigkeit und Göttlichkeit. Wenn auch jener Theil, es fey durch die Kraft der Wahrheit allein oder auch durch das Ungeftüm des andern zum Stillfchweigen gebracht ift, und wenn er in Anfehung des Grunds der Sache fich überwältigt

fühlte,

fühlte, so ist er darum in Ansehung jener Foderungen nicht befriedigt, denn sie sind gerecht, aber nicht erfüllt. Sein Stillschweigen gehört nur halb dem Siege, halb aber der Langeweile und Gleichgültigkeit, welche die Folge einer beständig erregten Erwartung und nicht erfolgten Erfüllung der Versprechungen zu seyn pflegt.

In Ansehung des Inhalts machen die Andern sich es wohl zuweilen leicht genug, eine grofse Ausdehnung zu haben. Sie ziehen auf ihren Boden eine Menge Material, nemlich das schon Bekannte und Geordnete, herein, und indem sie sich vornemlich mit den Sonderbarkeiten und Curiositäten zu thun machen, scheinen sie um so mehr das übrige, womit das Wissen in seiner Art schon fertig war, zu besitzen, zugleich auch das noch ungeregelte zu beherrschen, und somit alles der absoluten Idee zu unterwerfen, welche hiemit in Allem erkannt, und zur ausgebreiteten Wissenschaft gediehen zu seyn scheint. Näher aber diese Ausbreitung betrachtet, so zeigt sie sich nicht dadurch zu Stande gekommen, dafs ein und dasselbe sich selbst verschieden gestaltet hätte, sondern sie ist die gestaltlose Wiederhohlung des Einen und Desselben, das nur an das verschiedene Material äusserlich an-

gewendet ist, und einen langweiligen Schein der Verschiedenheit erhält. Die für sich wohl wahre Idee bleibt in der That nur immer in ihrem Anfange stehen, wenn die Entwicklung in nichts als in einer solchen Wiederholung derselben Formel besteht. Die Eine unbewegte Form vom wissenden Subjecte an dem Vorhandenen herumgeführt, das Material in diss ruhende Element von aussenher eingetaucht, diss ist so wenig' als willkührliche Einfälle über den Inhalt, die Erfüllung dessen, was gefodert wird, nemlich der aus sich entspringende Reichthum und sich selbst bestimmende Unterschied der Gestalten. Es ist vielmehr ein einfärbiger Formalismus, der nur zum Unterschiede des Stoffes und zwar dadurch kommt, weil dieser schon bereitet und bekannt ist.

Dabey behauptet er diese Eintönigkeit und die abstracte Allgemeinheit für das Absolute; er versichert, dass die Ungenügsamkeit mit ihr eine Unfähigkeit sey, sich des absoluten Standpunktes zu bemächtigen und auf ihm fest zu halten. Wenn sonst die leere Möglichkeit sich etwas auf eine andere Weise vorzustellen hinreichte, um eine Vorstellung zu widerlegen, und dieselbe blosse Möglichkeit, der allgemeine Gedanke, auch den ganzen positiven

Werth des wirklichen Erkennens hatte, fo fehen wir hier ebenfo der allgemeinen Idee in diefer Form der Unwirklichkeit allen Werth zugefchrieben, und die Auflöfung des Unterfchiedenen und Beftimmten, oder vielmehr das weiter nicht entwickelte noch an ihm felbft fich rechtfertigende Hinunterwerfen deffelben in den Abgrund des Leeren für fpeculative Betrachtungsart gelten. Irgend ein Dafeyn, wie es im *Abfoluten* ift, betrachten, befteht hier in nichts anderem, als dafs davon gefagt wird, es fey zwar jetzt von ihm gefprochen worden, als von einem Etwas, im Abfoluten, dem A = A, jedoch gebe es dergleichen gar nicht, fondern darin fey alles Eins. Difs Eine Wiffen, dafs im Abfoluten Alles gleich ift, der unterfcheidenden und erfüllten oder Erfüllung fuchenden und fodernden Erkenntnifs entgegenzufetzen, — oder fein *Abfolutes* für die Nacht auszugeben, worin, wie man zu fagen pflegt, alle Kühe fchwarz find, ift die Naivität der Leere an Erkenntnifs. — Der Formalismus, den die Philofophie neuerer Zeit verklagt und gefchmäht, und der fich in ihr felbft wieder erzeugte, wird, wenn auch feine Ungenügfamkeit bekannt und gefühlt ift, aus der Wiffenfchaft nicht verfchwinden, bis das Erkennen der abfoluten Wirklichkeit

sich über seine Natur vollkommen klar geworden ist. — In der Rücksicht, daſs die allgemeine Vorstellung, wenn sie dem, was ein Versuch ihrer Ausführung ist, vorangeht, das Auffassen der letztern erleichtert, ist es dienlich das Ungefähre derselben hier anzudeuten, in der Absicht zugleich, bey dieser Gelegenheit einige Formen zu entfernen, deren Gewohnheit ein Hinderniſs für das philosophische Erkennen ist.

Es kömmt nach meiner Einsicht, welche sich durch die Darstellung des Systems selbst rechtfertigen muſs, alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern eben so sehr als *Subject* aufzufassen und auszudrücken. Zugleich ist zu bemerken, daſs die Substantialität so sehr das Allgemeine, oder die *Unmittelbarkeit des Wissens*, als diejenige, welche *Seyn* oder Unmittelbarkeit *für das* Wissen ist, in sich schlieſst. — Wenn, Gott als die Eine Substanz zu fassen, das Zeitalter empörte, worin diese Bestimmung ausgesprochen wurde, so lag theils der Grund hievon in dem Instincte, daſs darin das Selbstbewuſstseyn nur untergegangen, nicht erhalten ist, theils aber ist das Gegentheil, welches das Denken als Denken festhält, die *Allgemeinheit*, dieselbe Einfachheit oder ununter-

ſchiedne, unbewegte Subſtantialität, und wenn drittens das Denken das Seyn der Subſtanz als ſolche mit ſich vereint und die Unmittelbarkeit oder das Anſchauen als Denken erfaſst, ſo kömmt es noch darauf an, ob dieſes intellectuelle Anſchauen nicht wieder in die träge Einfachheit zurückfällt, und die Wirklichkeit ſelbſt auf eine unwirkliche Weiſe darſtellt.

Die lebendige Subſtanz iſt ferner das Seyn, welches in Wahrheit *Subject*, oder was daſſelbe heiſst, welches in Wahrheit wirklich iſt, nur inſofern ſie die Bewegung des ſich ſelbſt Setzens, oder die Vermittlung des ſich anders Werdens mit ſich ſelbſt iſt. Sie iſt als Subject die reine *einfache Negativität*, ebendadurch die Entzweyung des Einfachen, oder die entgegenſetzende Verdopplung, welche wieder die Negation dieſer gleichgültigen Verſchiedenheit und ihres Gegenſatzes iſt; nur dieſe ſich *wiederherſtellende* Gleichheit oder die Reflexion im Andersſeyn in ſich ſelbſt — nicht eine *urſprüngliche* Einheit als ſolche, oder *unmittelbare* als ſolche, iſt das Wahre. Es iſt das Werden ſeiner ſelbſt, der Kreis, der ſein Ende als ſeinen Zweck vorausſetzt und zum Anfange hat, und nur durch die Ausführung und ſein Ende wirklich iſt.

Das Leben Gottes und das göttliche Erkennen mag alſo wohl als ein Spielen der Liebe mit ſich ſelbſt ausgeſprochen werden; dieſe Idee ſinkt zur Erbaulichkeit und ſelbſt zur Fadheit herab, wenn der Ernſt, der Schmerz, die Geduld und Arbeit des Negativen darin fehlt. *An ſich* iſt jenes Leben wohl die ungetrübte Gleichheit und Einheit mit ſich ſelbſt, der es kein Ernſt mit dem Andersſeyn und der Entfremdung, ſo wie mit dem Ueberwinden dieſer Entfremdung iſt. Aber diſs *An ſich* iſt die abſtracte Allgemeinheit, in welcher von ſeiner Natur, *für ſich zu ſeyn*, und damit überhaupt von der Selbſtbewegung der Form abgeſehen wird. Wenn die Form als dem Weſen gleich ausgeſagt wird, ſo iſt es ebendarum ein Miſsverſtand, zu meynen, daſs das Erkennen ſich mit dem Anſich oder dem Weſen begnügen, die Form aber erſparen könne; — daſs der abſolute Grundſatz oder die abſolute Anſchauung, die Ausführung des erſtern oder die Entwicklung der andern entbehrlich mache. Gerade weil die Form dem Weſen ſo weſentlich iſt, als es ſich ſelbſt, iſt es nicht bloſs als Weſen, d. h. als unmittelbare Subſtanz, oder als reine Selbſtanſchauung des Göttlichen zu faſſen und auszudrücken, ſondern ebenſoſehr als *Form* und

im ganzen Reichthum der entwickelten Form; dadurch wird es erst als Wirkliches gefaſst und ausgedrückt.

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen. Es ist von dem Absoluten zu sagen, daſs es wesentlich *Resultat*, daſs es erst am *Ende* das ist, was es in Wahrheit ist; und hierin eben besteht seine Natur, Wirkliches, Subject, oder sich selbst Werden, zu seyn. So widersprechend es scheinen mag, daſs das Absolute wesentlich als Resultat zu begreiffen sey, so stellt doch eine geringe Ueberlegung diesen Schein von Widerspruch zurecht. Der Anfang, das Princip, oder das Absolute, wie es zuerst und unmittelbar ausgesprochen wird, ist nur das Allgemeine. So wenig, wenn ich sage: *alle* Thiere, diſs Wort für eine Zoologie gelten kann, ebenso fällt es auf, daſs die Worte des Göttlichen, Absoluten, Ewigen u. s. w. das nicht aussprechen, was darin enthalten ist; — und nur solche Worte drücken in der That die Anschauung als das Unmittelbare aus. Was mehr ist, als ein solches Wort, der Uebergang auch nur zu einem Satze, ist ein *Anderswerden*, das zurückgenommen werden muſs, ist eine Vermittlung. Diese aber ist das, was perhorrescirt

wird, als ob dadurch, dafs mehr aus ihr gemacht wird denn nur difs, dafs fie nichts abfolutes und im Abfoluten gar nicht fey, die abfolute Erkenntnifs aufgegeben wäre.

Difs Perhorrefciren ftammt aber in der That aus der Unbekanntfchaft mit der Natur der Vermittlung und des abfoluten Erkennens felbft. Denn die Vermittlung ift nichts anders als die fich bewegende Sichfelbftgleichheit, oder fie ift die Reflexion in fich felbft, das Moment des fürfichfeyenden Ich, die reine Negativität oder das *einfache Werden*. Das Ich, oder das Werden überhaupt, diefes Vermitteln ift um feiner Einfachheit willen eben die werdende Unmittelbarkeit und das Unmittelbare felbft. — Es ift daher ein Verkennen der Vernunft, wenn die Reflexion aus dem Wahren ausgefchloffen und nicht als pofitives Moment des Abfoluten erfafst wird. Sie ift es, die das Wahre zum Refultate macht, aber diefen Gegenfatz gegen fein Werden ebenfo aufhebt, denn difs Werden ift ebenfo einfach und daher von der Form des Wahren, im Refultate fich als *einfach* zu zeigen, nicht verfchieden; es ift vielmehr eben difs Zurückgegangenfeyn in die Einfachheit. — Wenn der Embryo wohl *an fich* Menfch ift, fo ift er es aber nicht *für fich*; für fich ift er es nur,

als gebildete Vernunft, die fich zu dem *gemacht* hat, was fie *an fich* ift. Difs erft ift ihre Wirklichkeit. Aber difs Refultat ift felbft einfache Unmittelbarkeit, denn es ift die felbftbewufste Freyheit, die in fich felbft ruht, und den Gegenfatz nicht auf die Seite gebracht hat und ihn da liegen läfst, fondern mit ihm verföhnt ift.

Das Gefagte kann auch fo ausgedrückt werden, dafs die Vernunft das *zweckmäfsige Thun* ift. Die Erhebung der vermeinten Natur über das miskannte Denken, und zunächft die Verbannung der äuffern Zweckmäfsigkeit hat die Form des *Zwecks* überhaupt in Mifskredit gebracht. Allein, wie auch Ariftoteles die Natur als das zweckmäfsige Thun beftimmt, der Zweck ift das Unmittelbare, das Ruhende, welches felbft bewegend, oder Subject ift. Seine abftracte Kraft zu bewegen ift das *Fürfichfeyn* oder die reine Negativität. Das Refultat ift nur darum daffelbe, was der Anfang, weil der Anfang Zweck ift; — oder das Wirkliche ift nur darum daffelbe, was fein Begriff, weil das Unmittelbare als Zweck das Selbft oder die reine Wirklichkeit in ihm felbft hat. Der ausgeführte Zweck oder das dafeyende Wirkliche ift die Bewegung und das entfaltete

Werden; eben diese Unruhe aber ist das Selbst; und jener Unmittelbarkeit und Einfachheit des Anfangs ist es darum gleich, weil es das Resultat, das in sich Zurückgekehrte, — das in sich Zurückgekehrte aber eben das Selbst, und das Selbst die sich auf sich beziehende Gleichheit und Einfachheit ist.

Das Bedürfniss, das Absolute als *Subject* vorzustellen, bediente sich der Sätze: *Gott* ist das Ewige, oder die moralische Weltordnung oder die Liebe u. s. f. In solchen Sätzen ist das Wahre nur geradezu als Subject gesetzt, nicht aber als die Bewegung des sich in sich selbst Reflectirens dargestellt. Es wird in einem Satze der Art mit dem Worte: *Gott*, angefangen. Diss für sich ist ein sinnloser Laut, ein blosser Nahme; erst das Prädicat sagt, *was er ist*, ist seine Erfüllung und Bedeutung; der leere Anfang wird nur in diesem Ende ein wirkliches Wissen. Insofern ist nicht abzusehen, warum nicht vom Ewigen, der moralischen Weltordnung u. s. f. oder wie die Alten thaten, von reinen Begriffen, dem Seyn, dem Einen u. s. f. von dem, was die Bedeutung ist, allein gesprochen wird, ohne den sinnlosen Laut noch hinzuzufügen. Aber durch diss Wort wird eben bezeichnet, dass nicht ein Seyn oder Wesen

oder Allgemeines überhaupt, sondern ein in sich reflectirtes, ein Subject gesetzt ist. Allein zugleich ist diss nur anticipirt. Das Subject ist als fester Punkt angenommen, an den als ihren Halt die Prädicate geheftet sind, durch eine Bewegung, die dem von ihm Wissenden angehört, und die auch nicht dafür angesehen wird, dem Punkte selbst anzugehören; durch sie aber wäre allein der Inhalt als Subject dargestellt. In der Art, wie diese Bewegung beschaffen ist, kann sie ihm nicht angehören; aber nach Voraussetzung jenes Punkts kann sie auch nicht anders beschaffen, kann sie nur äusserlich seyn. Jene Anticipation, dass das Absolute Subject ist, ist daher nicht nur nicht die Wirklichkeit dieses Begriffs, sondern macht sie sogar unmöglich, denn jene setzt ihn als ruhenden Punkt, diese aber ist die Selbstbewegung.

Unter mancherley Folgerungen, die aus dem Gesagten fliessen, kann diese herausgehoben werden, dass das Wissen nur als Wissenschaft oder als *System* wirklich ist, und dargestellt werden kann. Dass ferner ein sogenannter Grundsatz oder Princip der Philosophie, wenn es wahr ist, schon darum auch falsch ist, weil er Grundsatz oder Princip ist. — Es ist desswegen leicht ihn zu widerlegen. Die Wi-

derlegung besteht darin, daſs sein Mangel aufgezeigt wird; mangelhaft aber ist er, weil er nur das Allgemeine oder Princip, der Anfang, ist. Ist die Widerlegung gründlich, so ist sie aus ihm selbst genommen und entwickelt, — nicht durch entgegengesetzte Versicherungen und Einfälle von auſſenher bewerkstelligt. Sie würde also eigentlich seine Entwicklung und somit die Ergänzung seiner Mangelhaftigkeit seyn, wenn sie sich nicht darin verkännte, daſs sie ihre *negative* Seite allein beachtet, und ihres Fortgangs und Resultates nicht auch nach seiner *positiven* Seite bewuſst wird. — Die eigentliche *positive* Ausführung des Anfangs ist zugleich umgekehrt ebensosehr ein negatives Verhalten gegen ihn, nemlich gegen seine einseitige Form, erst *unmittelbar* oder *Zweck* zu seyn. Sie kann somit eben so sehr als die Widerlegung desjenigen genommen werden, was den *Grund* des Systems ausmacht, besser aber, als ein Aufzeigen, daſs der *Grund* oder das Princip des Systems in der That nur sein *Anfang* ist.

Daſs das Wahre nur als System wirklich, oder daſs die Substanz wesentlich Subject ist, ist in der Vorstellung ausgedrückt, welche das Absolute als *Geist* ausspricht, — der erhabenste Begriff, und der der neuern Zeit und ihrer

Religion angehört. Das Geiſtige allein iſt das *Wirkliche*; es iſt das Weſen oder *an ſich* ſeyende, — das ſich *Verhaltende* oder beſtimmte, das *Andersſeyn* und *Fürſichſeyn* — und in dieſer Beſtimmtheit oder ſeinem Auſſerſichſeyn in ſich ſelbſt bleibende; — oder es iſt *an und für ſich*. — Diſs an und für ſich ſeyn aber iſt es erſt für uns oder *an ſich*, oder es iſt die geiſtige *Subſtanz*. Es muſs diſs auch *für ſich ſelbſt*, — muſs das Wiſſen von dem Geiſtigen und das Wiſſen von ſich als dem Geiſte ſeyn; das heiſst, es muſs ſich als *Gegenſtand* ſeyn, aber eben ſo unmittelbar als *vermittelter* das heiſst aufgehobener, in ſich reflectirter Gegenſtand. Er iſt *für ſich* nur für uns, in ſo fern ſein geiſtiger Inhalt durch ihn ſelbſt erzeugt iſt; in ſo fern er aber auch für ſich ſelbſt für ſich iſt, ſo iſt dieſes Selbſterzeugen, der reine Begriff, ihm zugleich das gegenſtändliche Element, worin er ſein Daſeyn hat; und er iſt auf dieſe Weiſe in ſeinem Daſeyn für ſich ſelbſt in ſich reflectirter Gegenſtand. — Der Geiſt, der ſich ſo als Geiſt weiſs, iſt die *Wiſſenſchaft*. Sie iſt ſeine Wirklichkeit und das Reich, das er ſich in ſeinem eigenen Elemente erbaut.

Das *reine* Selbſterkennen im abſoluten Andersſeyn, dieſer Aether *als ſolcher*, iſt der Grund

und Boden der Wiſſenſchaft oder das *Wiſſen im Allgemeinen.* Der Anfang der Philoſophie macht die Vorausſetzung oder Foderung, daſs das Bewuſstſeyn ſich in dieſem Elemente befinde. Aber dieſes Element hat ſeine Vollendung und Durchſichtigkeit ſelbſt nur durch die Bewegung ſeines Werdens. Es iſt die reine Geiſtigkeit, oder das Allgemeine, das die Weiſe der einfachen Unmittelbarkeit hat. Weil es die Unmittelbarkeit des Geiſtes, weil die Subſtanz überhaupt der Geiſt iſt, iſt ſie die *verklärte Weſenheit*, die Reflexion, die ſelbſt einfach oder die Unmittelbarkeit iſt, das Seyn, das die Reflexion in ſich ſelbſt iſt. Die Wiſſenſchaft von ihrer Seite verlangt vom Selbſtbewuſstſeyn, daſs es in dieſen Aether ſich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fodern, daſs die Wiſſenſchaft ihm die Leiter wenigſtens zu dieſem Standpunkte reiche. Sein Recht gründet ſich auf ſeine abſolute Selbſtſtändigkeit, die es in jeder Geſtalt ſeines Wiſſens zu beſitzen weiſs, denn in jeder, ſey ſie von der Wiſſenſchaft anerkannt oder nicht, und der Inhalt ſey welcher er wolle, iſt es die abſolute Form zugleich oder hat die *unmittelbare Gewiſsheit* ſeiner ſelbſt; und, wenn dieſer Ausdruck vor-

gezogen würde, damit unbedingtes *Seyn*. Wenn der Standpunkt des Bewuſstſeyns, von gegenſtändlichen Dingen im Gegenſatze gegen ſich ſelbſt, und von ſich ſelbſt im Gegenſatze gegen ſie zu wiſsen, der Wiſſenſchaft als das *Andre* gilt, — das, worin es bey ſich ſelbſt iſt, vielmehr, als der Verluſt des Geiſtes, — ſo iſt ihm dagegen das Element der Wiſſenſchaft eine jenſeitige Ferne, worin es nicht mehr ſich ſelbſt beſitzt. Jeder von dieſen beyden Theilen ſcheint für den andern das Verkehrte der Wahrheit zu ſeyn. Daſs das natürliche Bewuſstſeyn ſich der Wiſſenſchaft unmittelbar anvertraut, iſt ein Verſuch, den es, es weiſs nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen; der Zwang dieſe ungewohnte Stellung anzunehmen und ſich in ihr zu bewegen iſt eine ſo unvorbereitete als unnöthig ſcheinende Gewalt, die ihm angemuthet wird, ſich anzuthun. — Die Wiſſenſchaft ſey an ihr ſelbſt, was ſie will, im Verhältniſſe zum unmittelbaren Selbſtbewuſstſeyn ſtellt ſie ſich als ein Verkehrtes gegen es dar, oder weil das unmittelbare Selbſtbewuſstſeyn das Princip der Wirklichkeit iſt, trägt ſie, indem es für ſich auſſer ihr iſt, die Form der Unwirklichkeit. Sie hat darum jenes Element mit ihr zu vereinigen,

oder vielmehr zu zeigen, daſs und wie es ihr ſelbſt angehört. Der Wirklichkeit entbehrend, iſt ſie nur das *Anſich*, der *Zweck*, der erſt noch ein *Innres*, nicht als Geiſt, nur erſt geiſtige Subſtanz iſt. Sie hat ſich zu äuſſern und für ſich ſelbſt zu werden, diſs heiſst nichts anders, als ſie hat das Selbſtbewuſstſeyn als eins mit ſich zu ſetzen.

Diſs Werden der *Wiſſenſchaft überhaupt*, oder des *Wiſſens*, iſt es, was dieſe *Phänomenologie* des Geiſtes, als der erſte Theil des Systems derſelben, darſtellt. Das Wiſſen, wie es zuerſt iſt, oder der *unmittelbare Geiſt* iſt das geiſtloſe, oder iſt das *ſinnliche Bewuſstſeyn*. Um zum eigentlichen Wiſſen zu werden, oder das Element der Wiſſenſchaft, was ihr reiner Begriff iſt, zu erzeugen, hat er durch einen langen Weg ſich hindurch zu arbeiten. — Dieſes Werden, wie es in ſeinem Inhalte und den Geſtalten, die ſich in ihm zeigen, aufgeſtellt iſt, erſcheint als etwas anderes, denn als die Anleitung des unwiſſenſchaftlichen Bewuſstſeyns zur Wiſſenſchaft; auch etwas anderes, als die Begründung der Wiſſenſchaft; — ſo ohnehin, als die Begeiſterung, die wie aus der Piſtole mit dem abſoluten Wiſſen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch ſchon fertig

iſt

ist, daſs ſie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.

Die Aufgabe aber, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wiſſen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu faſſen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeiſt, in seiner Bildung zu betrachten. — Was das Verhältniſs beyder betrifft, so zeigt ſich in dem allgemeinen Individuum jedes Moment, wie es die concrete Form und eigne Geſtaltung gewinnt. Das besondre Individuum aber iſt der unvollſtändige Geiſt, eine concrete Geſtalt, deren ganzes Daseyn Einer Beſtimmtheit zufällt, und worin die andern nur in verwischten Zügen vorhanden sind. In dem Geiſte, der höher ſteht als ein anderer, iſt das niedrigere concrete Daseyn zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbſt war, iſt nur noch eine Spur; ihre Geſtalt iſt eingehüllt und eine einfache Schattirung geworden. Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, deſſen Subſtanz der höher ſtehende Geiſt ist, auf die Art, wie der eine höhere Wiſſenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntniſſe, die er längſt inne hat, um ſich ihren Inhalte gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung deſſelben zurück, ohne da-

rin sein Intereſſe und Verweilen zu haben. So durchlaufſt jeder einzelne auch die Bildungsſtuffen des allgemeinen Geiſtes, aber als vom Geiſte ſchon abgelegte Geſtalten, als Stuffen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet iſt; wie wir in Anſehung der Kenntniſſe das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geiſt der Männer beſchäfftigte, zu Kenntniſſen, Uebungen und ſelbſt Spielen des Knabensalters herabgeſunken ſehen, und in dem pädagogiſchen Fortſchreiten die wie im Schattenriſſe nachgezeichnete Geſchichte der Bildung der Welt erkennen werden. — Diſs vergangne Daseyn iſt ſchon erworbnes Eigenthum des allgemeinen Geiſtes, der die Subſtanz des Individuums oder seine unorganiſche Natur ausmacht. — Die Bildung des Individuums in dieser Rückſicht beſteht, von ſeiner Seite aus betrachtet, darin, daſs es diſs Vorhandne erwerbe, seine unorganiſche Natur in ſich zehre und für ſich in Beſitz nehme. Diſs iſt aber ebensoſehr nichts anders, als daſs der allgemeine Geiſt oder die Subſtanz ſich ihr Selbſtbewuſstseyn gibt, oder ihr Werden und Reflexion in ſich.

Die Wiſſenſchaft ſtellt diese bildende Bewegung sowohl in ihrer Ausführlichkeit und Nothwendigkeit, als das, was ſchon zum Mo-

mente und Eigenthum des Geists herabgesunken ist, in seiner Gestaltung dar. Das Ziel ist die Einsicht des Geistes in das, was das Wissen ist. Die Ungeduld verlangt das Unmögliche, nemlich die Erreichung des Ziels ohne die Mittel. Einestheils ist die *Länge* dieses Wegs zu ertragen, denn jedes Moment ist nothwendig, — anderntheils bey jedem ſich zu *verweilen*, denn jedes ist selbst eine individuelle ganze Gestalt, und wird nur absolut betrachtet, insofern seine Beſtimmtheit als Ganzes oder Concretes, oder das Ganze in der Eigenthümlichkeit dieser Bestimmung betrachtet wird. — Weil die Substanz des Individuums, weil der Weltgeist die Geduld gehabt, diese Formen in der langen Ausdehnung der Zeit zu durchgehen und die ungeheure Arbeit der Weltgeschichte zu übernehmen, und weil er dusch keine geringere das Bewuſstseyn über sich erreichen konnte, so kann zwar das Individuum nicht mit weniger seine Substanz begreiffen. Inzwischen hat es zugleich geringere Mühe, weil *an ſich* diſs vollbracht, — der Inhalt schon die zur Möglichkeit getilgte Wirklichkeit und die bezwungne Unmittelbarkeit ist. Schon ein *gedachtes*, ist er Eigenthum der Individualität; es ist nicht mehr das *Daseyn* in das *Anſichseyn*, son-

dern nur das *Ansich* in die Form des *Fürsich-seyns* umzukehren, dessen Art näher zu bestimmen ist.

Was dem Individuum an dieser Bewegung erspart ist, ist das Aufheben des *Daseyns;* was aber noch übrig ist, ist die *Vorstellung* und die *Bekanntschaft* mit den Formen. Das in die Substanz zurückgenommne Daseyn ist durch jene erste Negation nur erst *unmittelbar* in das Element des Selbsts versetzt; es hat also noch denselben Charakter der unbegriffnen Unmittelbarkeit oder unbewegten Gleichgültigkeit als das Daseyn selbst, oder es ist nur in die *Vorstellung* übergegangen. — Zugleich ist es dadurch ein *Bekanntes*, ein solches, mit dem der Geist fertig geworden, worin daher seine Thätigkeit und somit sein Interesse nicht mehr ist. Wenn die Thätigkeit, die mit dem Daseyn fertig wird, die unmittelbare oder daseyende Vermittlung, und hiemit die Bewegung nur des besondern sich nicht begreiffenden Geistes ist, so ist dagegen das Wissen gegen die hiedurch zu Stande gekommne Vorstellung, gegen diss Bekanntseyn gerichtet, ist das Thun des allgemeinen Selbsts und das Interesse des Denkens.

Das Bekannte überhaupt ist darum, weil es *bekannt* ist, nicht erkannt. Es ist die gewöhn-

lichste Selbsttäuschung wie Täuschung anderer, beym Erkennen etwas als bekannt voraus zu setzen, und es sich ebenso gefallen zu lassen; mit allem Hin- und Herreden kommt solches Wissen, ohne zu wissen wie ihm geschieht, nicht von der Stelle. Das Subject und Object, u. s. f. Gott, Natur, der Verstand, die Sinnlichkeit u. s. f. werden unbesehen als bekannt und als etwas gültiges zu Grunde gelegt, und machen feste Punkte sowohl des Ausgangs als der Rückkehr aus. Die Bewegung geht zwischen ihnen, die unbewegt bleiben, hin und her, und somit nur auf ihrer Oberfläche vor. So besteht auch das Auffassen und Prüfen darin, zu sehen, ob jeder das von ihnen gesagte auch in seiner Vorstellung findet, ob es ihm so scheint und bekannt ist oder nicht.

Das *Analysiren* einer Vorstellung, wie es sonst getrieben worden, war schon nichts anderes, als das Aufheben der Form ihres Bekanntseyns. Eine Vorstellung in ihre ursprünglichen Elemente auseinanderlegen, ist das Zurückgehen zu ihren Momenten, die wenigstens nicht die Form der vorgefundenen Vorstellung haben, sondern das unmittelbare Eigenthum des Selbsts ausmachen. Diese Analyse kömmt zwar nur zu *Gedanken*, welche selbst bekannte, feste und ru-

hende Bestimmungen sind. Aber ein wesentliches Moment ist diſs *Geschiedne*, Unwirkliche selbst; denn nur darum, daſs das Concrete sich scheidet, und zum Unwirklichen macht, ist es das sich bewegende. Die Thätigkeit des Scheidens ist die Krafft und Arbeit des *Verstandes*, der verwunderſamsten und gröſsten, oder vielmehr der absoluten Macht. Der Kreis, der in sich geschloſſen ruht, und als Substanz seine Momente hält, ist das unmittelbare und darum nicht verwundersame Verhältniſs. Aber daſs das von seinem Umfange getrennte Accidentelle als solches, das gebundne und nur in seinem Zusammenhange mit anderm Wirkliche ein eigenes Daseyn und abgesonderte Freyheit gewinnt, ist die ungeheure Macht des Negativen; es ist die Energie des Denkens, dés reinen Ichs. Der Tod, wenn wir jene Unwirklichkeit so nennen wollen, ist das furchtbarste, und das Todte fest zu halten, das, was die gröſste Krafft erfodert. Die kraftlose Schönheit haſst den Verstand, weil er ihr diſs zumuthet was sie nicht vermag. Aber nicht das Leben, das sich vor dem Tode scheut und von der Verwüstung rein bewahrt, sondern das ihn erträgt, und in ihm sich erhält, ist das Leben des Geistes. Er gewinnt seine Wahrheit nur, indem er in der absoluten Zerriſſenheit

sich selbst findet. Diese Macht ist er nicht, als das Positive, welches von dem Negativen wegsieht, wie wenn wir von etwas sagen, diſs ist nichts oder falsch, und nun, damit fertig, davon weg zu irgend etwas anderem übergehen; sondern er ist diese Macht nur, indem er dem Negativen ins Angesicht schaut, bey ihm verweilt. Dieses Verweilen ist die Zauberkraft, die es in das Seyn umkehrt. — Sie ist dasselbe, was oben das Subject genannt worden, welches darin, daſs es der Bestimmtheit in seinem Elemente Daseyn gibt, die abstracte d. h. nur überhaupt *seyende* Unmittelbarkeit aufhebt, und dadurch die wahrhafte Substanz ist, das Seyn oder die Unmittelbarkeit, welche nicht die Vermittlung auſser ihr hat, sondern diese selbst ist.

Daſs das vorgestellte Eigenthum des reinen Selbstbewuſstseyns wird, diese Erhebung zur Allgemeinheit überhaupt ist nur die Eine Seite, noch nicht die vollendete Bildung. — Die Art des Studiums der alten Zeit hat diese Verschiedenheit von dem der neuern, daſs jenes die eigentliche Durchbildung des natürlichen Bewuſstseyns war. An jedem Theile seines Daseyns sich besonders versuchend und über alles vorkommende philosophirend, erzeugte es sich zu einer durch und durch bethätigten Allgemeinheit. In

der neuern Zeit hingegen findet das Individuum die abstracte Form vorbereitet; die Anstrengung sie zu ergreiffen und sich zu eigen zu machen, ist mehr das unvermittelte Hervortreiben des Innern und abgeschnittne Erzeugen des Allgemeinen, als ein Hervorgehen desselben aus dem Concreten und der Mannichfaltigkeit des Daseyns. Itzt besteht darum die Arbeit nicht sosehr darin, das Individuum aus der unmittelbaren sinnlichen Weise zu reinigen und es zur gedachten und denkenden Substanz zu machen, als vielmehr in dem entgegengesetzten, durch das Aufheben der festen bestimmten Gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeisten. Es ist aber weit schwerer, die festen Gedanken in Flüssigkeit zu bringen, als das sinnliche Daseyn. Der Grund ist das vorhin angegebene; jene Bestimmungen haben das Ich, die Macht des Negativen oder die reine Wirklichkeit zur Substanz und zum Element ihres Daseyns; die sinnlichen Bestimmungen dagegen nur die unmächtige abstracte Unmittelbarkeit oder das Seyn als solches. Die Gedanken werden flüssig, indem das reine Denken, diese innere *Unmittelbarkeit*, sich als Moment erkennt oder indem die reine Gewisheit seiner selbst von sich abstrahirt; — nicht sich wegläst, auf die Seite setzt, sondern das *Fixe*

ihres Sichselbſtsetzens aufgibt, sowohl das Fixe des reinen Concreten, welches Ich selbst im Gegensatze gegen unterschiedenen Inhalt ist, — als das Fixe von Unterschiedenen, die im Elemente des reinen Denkens gesetzt an jener Unbedingtheit des Ich Antheil haben. Durch diese Bewegung werden die reinen Gedanken *Begriffe*, und sind erst, was sie in Wahrheit sind, Selbſtbewegungen, Kreise, das was ihre Substanz ist, geistige Wesenheiten.

Diese Bewegung der reinen Wesenheiten macht die Natur der Wiſſenschaftlichkeit überhaupt aus. Als der Zusammenhang ihres Inhalts betrachtet, ist sie die Nothwendigkeit und Ausbreitung deſſelben zum organischen Ganzen. Der Weg, wodurch der Begriff des Wiſſens erreicht wird, wird durch sie gleichfalls ein nothwendiges und vollständiges Werden, so daſs diese Vorbereitung aufhört, ein zufälliges Philosophiren zu seyn, das sich an diese und jene Gegenstände, Verhältniſſe und Gedanken des unvollkommenen Bewuſstseyns, wie die Zufälligkeit es mit sich bringt, anknüpft, oder durch ein hin und hergehendes Räsonnement, Schlieſſen und Folgern aus bestimmten Gedanken das Wahre zu begründen sucht; sondern dieser Weg wird durch die Bewegung des Begriffs die vollständige Weltlich-

keit des Bewuſstseyns in ihrer Nothwendigkeit umfaſſen.

Eine solche Darstellung macht ferner den *ersten* Theil der Wiſſenschaft darum aus, weil das Daseyn des Geistes als Erstes nichts anderes als das Unmittelbare oder der Anfang, der Anfang aber noch nicht seine Rückkehr in sich ist. Das *Element des unmittelbaren Daseyns* ist daher die Bestimmtheit, wodurch sich dieser Theil der Wiſſenschaft von den andern unterscheidet. — Die Angabe dieses Unterschiedes führt zur Erörterung einiger festen Gedanken, die hiebey vorzukommen pflegen.

Das unmittelbare Daseyn des Geistes, das *Bewuſstseyn*, hat die zwey Momente, des Wiſſens und der dem Wiſſen negativen Gegenständlichkeit. Indem in diesem Elemente sich der Geist entwickelt und seine Momente auslegt, so kommt ihnen dieser Gegensatz zu, und sie treten alle als Gestalten des Bewutstseyns auf. Die Wiſſenschaft dieses Wegs ist Wiſſenschaft der *Erfahrung*, die das Bewuſstseyn macht; die Substanz wird betrachtet, wie sie und ihre Bewegung sein Gegenstand ist. Das Bewuſstseyn weiſs und begreift nichts, als was in seiner Erfahrung ist; denn was in dieser ist, ist nur die geistige Substanz, und zwar als *Gegenstand* ihres Selbsts.

Der Geist wird aber Gegenstand, denn er ist diese Bewegung, *sich* ein *anderes*, d. h. *Gegenstand seines Selbsts* zu werden, und dieses Andersſeyn aufzuheben. Und die Erfahrung wird eben dieſe Bewegung genannt, worin das Unmittelbare, das Unerfahrne, d. h. das abſtracte, es ſey des ſinnlichen Seyns oder des nur gedachten Einfachen, ſich entfremdet, und dann aus dieſer Entfremdung zu ſich zurückgeht, und hiemit itzt erſt in ſeiner Wirklichkeit und Wahrheit dargeſtellt, wie auch Eigenthum des Bewuſstſeyns iſt.

Die Ungleichheit, die im Bewuſstſeyn zwiſchen dem Ich und der Subſtanz, die ſein Gegenſtand iſt, ſtatt findet, iſt ihr Unterſchied, das *Negative* überhaupt. Es kann als der *Mangel* beyder angeſehen werden, iſt aber ihre Seele oder das Bewegende derſelben; weſswegen einige Alte das *Leere* als das Bewegende begriffen, indem ſie das Bewegende zwar als das *Negative*, aber dieſes noch nicht als das Selbſt erfaſsten. — Wenn nun diſs Negative zunächſt als Ungleichheit des Ichs zum Gegenſtande erſcheint, ſo iſt es ebenſoſehr die Ungleichheit der Subſtanz zu ſich ſelbſt. Was auſſer ihr vorzugehen, eine Thätigkeit gegen ſie zu ſeyn ſcheint, iſt ihr eigenes Thun und ſie zeigt ſich

wesentlich Subject zu seyn. Indem sie diss vollkommen gezeigt, hat der Geist sein Daseyn seinem Wesen gleich gemacht; er ist sich Gegenstand, wie er ist, und das abstracte Element der Unmittelbarkeit und der Trennung des Wissens und der Wahrheit ist überwunden. Das Seyn ist absolut vermittelt; — es ist substantieller Inhalt, der ebenso unmittelbar Eigenthum des Ich, selbstisch oder der Begriff ist. Hiemit beschliesst sich die Phänomenologie des Geistes. Was er in ihr sich bereitet, ist das Element des Wissens. In diesem breiten sich nun die Momente des Geistes in der *Form der Einfachheit* aus, die ihren Gegenstand als sich selbst weiss. Sie fallen nicht mehr in den Gegensatz des Seyns und Wissens auseinander, sondern bleiben in der Einfachheit des Wissens, sind das Wahre in der Form des Wahren, und ihre Verschiedenheit ist nur Verschiedenheit des Inhalts. Ihre Bewegung, die sich in diesem Elemente zum Ganzen organisirt, ist die *Logik* oder *speculative Philosophie*.

Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die *Erscheinung* desselben befasst, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des *Wahren*, das in der *Gestalt* des *Wahren* ist, bloss negativ zu seyn, und man könnte

mit dem Negativen als dem *Falſchen* verſchont bleiben wollen, und verlangen ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu ſich mit dem Falſchen abgeben? — Wovon ſchon oben die Rede war, daſs ſogleich mit der Wiſſenſchaft ſollte angefangen werden, darauf iſt hier nach der Seite zu antworten, welche Beſchaffenheit es mit dem Negativen als *Falſchem* überhaupt hat. Die Vorſtellungen hierüber hindern vornemlich den Eingang zur Wahrheit. Diſs wird Veranlaſſung geben, vom mathematiſchen Erkennen zu ſprechen, welches das unphiloſophiſche Wiſſen als das Ideal anſieht, das zu erreichen die Philoſophie ſtreben müſste, bisher aber vergeblich geſtrebt habe.

Das *Wahre* und *Falſche* gehört zu den beſtimmten Gedanken, die bewegungslos für eigne Weſen gelten, deren eines drüben, das andre hüben ohne Gemeinſchaft mit dem andern iſolirt und feſt ſteht. Dagegen muſs behauptet werden, daſs die Wahrheit nicht eine ausgeprägte Münze iſt, die fertig gegeben, und ſo eingeſtrichen werden kann. Noch *gibt* es ein Falſches ſo wenig es ein Böſes gibt. So ſchlimm zwar als der Teufel iſt das Böſe und Falſche nicht, denn als dieſer ſind ſie ſogar zum beſondern *Subjecte* gemacht; als Falſches und Bö-

ses sind sie nur *allgemeine*, haben aber doch eigne Wesenheit gegeneinander. — Das Falsche, denn nur von ihm ist hier die Rede, wäre das Andre, das Negative der Substanz, die als Inhalt des Wissens das Wahre ist. Aber die Substanz ist selbst wesentlich das Negative, theils als Unterscheidung und Bestimmung des Inhalts, theils als ein *einfaches* Unterscheiden, d. h. als Selbst und Wissen überhaupt. Man kann wohl falsch wissen. Es wird etwas falsch gewufst, heifst, das Wissen ist in Ungleichheit mit seiner Substanz. Allein eben diese Ungleichheit ist das Unterscheiden überhaupt, das wesentliches Moment ist. Es wird aus dieser Unterscheidung wohl ihre Gleichheit, und diese gewordene Gleichheit ist die Wahrheit. Aber sie ist nicht so Wahrheit, als ob die Ungleichheit weggeworfen worden wäre, wie die Schlacke vom reinen Metall, auch nicht einmal so, wie das Werkzeug von dem fertigen Gefäſse wegbleibt, sondern die Ungleichheit ist als das Negative, als das Selbst im Wahren als solchem selbst noch unmittelbar vorhanden. Es kann jedoch darum nicht gesagt werden, dafs das *Falsche* ein Moment oder gar einen Bestandtheil des Wahren ausmache. Dafs an jedem Falschen etwas Wahres sey, — in diesem Ausdrucke gelten beyde,

wie Oel und Waſſer, die unmiſchbar nur äuſ-ſerlich verbunden ſind. Gerade um der Bedeutung willen, das Moment des *vollkommenen Andersſeyns* zu bezeichnen, müſſen ihre Ausdrücke da, wo ihr Andersſeyn aufgehoben iſt, nicht mehr gebraucht werden. So wie der Ausdruck der *Einheit* des Subjects und Objects, des Endlichen und Unendlichen, des Seyns und Denkens u. ſ. f. das ungeſchickte hat, daſs Object und Subject u. ſ. f. das bedeuten, was *ſie auſſer ihrer Einheit* ſind, in der Einheit alſo nicht als das gemeynt ſind, was ihr Ausdruck ſagt, eben ſo iſt das Falſche nicht mehr als Falſches ein Moment der Wahrheit.

Der *Dogmatiſmus* der Denkungsart im Wiſſen und im Studium der Philoſophie iſt nichts anderes, als die Meynung, daſs das Wahre in einem Satze, der ein feſtes Reſultat oder auch der unmittelbar gewuſst wird, beſtehe. Auf ſolche Fragen: wann Cäſar geboren worden, wie viele Toiſen ein Stadium und welches betrug u. ſ. f. ſoll eine *nette* Antwort gegeben werden, ebenſo wie es beſtimmt wahr iſt, daſs das Quadrat der Hypotenuſe gleich der Summe der Quadrate der beyden übrigen Seiten des rechtwinklichten Dreyecks iſt. Aber die Natur einer ſolchen ſogenannten Wahrheit iſt ver-

ſchieden von der Natur philoſophiſcher Wahrheiten.

In Anſehung der *hiſtoriſchen* Wahrheiten, um ihrer kurz zu erwähnen, inſofern nemlich das rein hiſtoriſche derſelben betrachtet wird, wird leicht zugegeben, daſs ſie das einzelne Daſeyn, einen Inhalt nach der Seite ſeiner Zufälligkeit und Willkühr, Beſtimmungen deſſelben, die nicht nothwendig ſind, betreffen. — Selbſt aber ſolche nakte Wahrheiten wie die als Beyſpiel angeführte, ſind nicht ohne die Bewegung des Selbſtbewuſstſeyns. Um eine derſelben zu kennen, muſs viel verglichen, auch in Büchern nachgeſchlagen oder auf welche Weiſe es ſey unterſucht werden; auch bey einer unmittelbaren Anſchauung wird erſt die Kenntniſs derſelben mit ihren Gründen für etwas gehalten, das wahren Werth habe, obgleich eigentlich nur das nakte Reſultat das ſeyn ſoll, um das es zu thun ſey.

Was die *mathematiſchen* Wahrheiten betrift, ſo würde noch weniger der für einen Geometer gehalten werden, der die Theoreme Euklids *auswendig* wüſste, ohne ihre Beweiſe, ohne ſie, wie man im Gegenſatze ſich ausdrücken könne, *inwendig* zu wiſſen. Ebenſo würde die Kenntniſs, die einer durch Meſſung vieler rechtwinklichten

lichten Dreyecke ſich erwürbe, daſs ihre Seiten das bekannte Verhältniſs zu einander haben, für unbefriedigend gehalten werden. Die *Weſentlichkeit* des Beweiſes hat jedoch auch beym mathematiſchen Erkennen noch nicht die Bedeutung und Natur, Moment des Reſultates ſelbſt zu ſeyn, ſondern in dieſem iſt er vielmehr vorbey und verſchwunden. Als Reſultat iſt zwar das Theorem *ein als wahr eingeſehenes.* Aber dieſer hinzugekommene Umſtand betrifft nicht ſeinen Inhalt, ſondern nur das Verhältniſs zum Subject; die Bewegung des mathematiſchen Beweiſes gehört nicht dem an, was Gegenſtand iſt, ſondern iſt ein der Sache *äuſſerliches* Thun. So zerlegt ſich die Natur des rechtwinklichten Dreyecks nicht ſelbſt ſo, wie es in der Conſtruction dargeſtellt wird, die für den Beweis des Satzes, der ſein Verhältniſs ausdrückt, nöthig iſt; das ganze Hervorbringen des Reſultats iſt ein Gang und Mittel des Erkennens. — Auch im philoſophiſchen Erkennen iſt das Werden des *Daſeyns* als Daſeyns verſchieden von dem Werden des *Weſens* oder der innern Natur der Sache. Aber das philoſophiſche Erkennen enthält erſtens beydes, da hingegen das mathematiſche nur das Werden des *Daſeyns*, d. h des *Seyns* der Natur der Sache im *Erkennen* als fol-

chem darſtellt. Fürs andre vereinigt jenes auch dieſe beyden beſondern Bewegungen. Das innre Entſtehen oder das Werden der Subſtanz iſt ungetrennt Uebergehen in das Aeuſſere oder in das Daſeyn, Seyn für anderes; und umgekehrt iſt das Werden des Daſeyns das ſich Zurücknehmen ins Weſen. Die Bewegung iſt ſo der gedoppelte Proceſs und Werden des Ganzen, daſs zugleich ein jedes das andre ſetzt und jedes darum auch beyde als zwey Anſichten an ihm hat; ſie zuſammen machen dadurch das Ganze, daſs ſie ſich ſelbſt auflöſen und zu ſeinen Momenten machen.

Im mathematiſchen Erkennen iſt die Einſicht ein für die Sache äuſſerliches Thun; es folgt daraus, daſs die wahre Sache dadurch verändert wird. Das Mittel, Conſtruction und Beweis, enthält daher wohl wahre Sätze; aber ebenſoſehr muſs geſagt werden, daſs der Inhalt falſch iſt. Das Dreyeck wird in dem obigen Beyſpiele zerriſſen, und ſeine Theile zu andern Figuren, die die Conſtruction an ihm entſtehen läſst, geſchlagen. Erſt am Ende wird das Dreyeck wieder hergeſtellt, um das es eigentlich zu thun iſt, das im Fortgange aus den Augen verloren wurde, und nur in Stücken, die andern Ganzen angehörten, vorkam. — Hier ſehen wir alſo

auch die Negativität des Inhalts eintreten, welche eine Falſchheit deſſelben eben ſo gut genannt werden müſste, als in der Bewegung des Begriffs das Verſchwinden der feſtgemeynten Gedanken.

Die eigentliche Mangelhaftigkeit dieſes Erkennens aber betrifft ſowohl das Erkennen ſelbſt, als ſeinen Stoff überhaupt. — Was das Erkennen betrifft, ſo wird vors erſte die Nothwendigkeit der Conſtruction nicht eingeſehen. Sie geht nicht aus dem Begriffe des Theorems hervor, ſondern wird geboten, und man hat dieſer Vorſchrift, gerade dieſe Linien, deren unendliche andere gezogen werden könnten, zu ziehen, blindlings zu gehorchen, ohne etwas weiter zu wiſſen, als den guten Glauben zu haben, daſs diſs zu Führung des Beweiſes zweckmäſsig ſeyn werde. Hintennach zeigt ſich denn auch dieſe Zweckmäſsigkeit, die deſswegen nur eine äuſſerliche iſt, weil ſie ſich erſt hintennach, beym Beweiſe, zeigt. — Ebenſo geht dieſer einen Weg, der irgendwo anfängt, man weiſs noch nicht in welcher Beziehung auf das Reſultat, das herauskommen ſoll. Sein Fortgang nimmt *dieſe* Beſtimmungen und Beziehungen auf, und läſst andre liegen, ohne daſs man unmittelbar einſehe, nach welcher Nothwendigkeit; ein äuſſerer Zweck regiert dieſe Bewegung.

Die *Evidenz* dieſes mangelhafften Erkennens, auf welche die Mathematik ſtolz iſt, und womit ſie ſich auch gegen die Philoſophie brüſtet, beruht allein auf der Armuth ihres *Zwecks* und der Mangelhaftigkeit ihres *Stoffs*, und iſt darum von einer Art, die die Philoſophie verſchmähen muſs. — Ihr *Zweck* oder Begriff iſt die *Gröſse*. Diſs iſt gerade das unweſentliche, begrifflofe Verhältniſs. Die Bewegung des Wiſſens geht darum auf der Oberfläche vor, berührt nicht die Sache ſelbſt, nicht das Weſen oder den Begriff, und iſt deſswegen kein Begreiffen. — Der *Stoff*, über den die Mathematik den erfreulichen Schatz von Wahrheiten gewährt, iſt der *Raum* und das *Eins*. Der Raum iſt das Daſeyn, worin der Begriff ſeine Unterſcheide einſchreibt, als in ein leeres, todtes Element, worin ſie ebenſo unbewegt und leblos ſind. Das *Wirkliche* iſt nicht ein Räumliches, wie es in der Mathematik betrachtet wird; mit ſolcher Unwirklichkeit, als die Dinge der Mathematik ſind, gibt ſich weder das concrete ſinnliche Anſchauen, noch die Philoſophie ab. In ſolchem unwirklichen Elemente gibt es denn auch nur unwirkliches Wahres, d. h. fixirte, todte Sätze; bey jedem derſelben kann aufgehört werden; der folgende fängt für ſich von

neuem an, ohne daſs der erſte ſich ſelbſt zum andern fortbewegte und ohne daſs auf dieſe Weiſe ein nothwendiger Zuſammenhang durch die Natur der Sache ſelbſt entſtünde. — Auch läufft um jenes Princips und Elements willen — und hierin beſteht das formelle der mathematiſchen Evidenz — das Wiſſen an der Linie der *Gleichheit* fort. Denn das todte, weil es ſich nicht ſelbſt bewegt, kommt nicht zu Unterſchieden des Weſens, nicht zur weſentlichen Entgegenſetzung oder Ungleichheit, daher nicht zum Uebergange des Entgegengeſetzten in das Entgegengeſetzte, nicht zur qualitativen, immanenten, nicht zur Selbſtbewegung. Denn es iſt die Gröſſe, der unweſentliche Unterſchied, den die Mathematik allein betrachtet. Daſs es der Begriff iſt, der den Raum in ſeine Dimenſionen entzweyt, und die Verbindungen derſelben und in denſelben beſtimmt, davon abſtrahirt ſie; ſie betrachtet z. B. nicht das Verhältniſs der Linie zur Fläche; und wo ſie den Durchmeſſer des Kreiſes mit der Peripherie vergleicht, ſtöſst ſie auf die Incommenſurabilität derſelben, d. h. ein Verhältniſs des Begriffs, ein Unendliches, das ihrer Beſtimmung entflieht.

Die immanente, ſogenannte reine Mathematik ſtellt auch nicht die *Zeit* als Zeit dem

Raume gegenüber, als den zweyten Stoff ihrer Betrachtung. Die angewandte handelt wohl von ihr, wie von der Bewegung, auch sonst andern wirklichen Dingen, sie nimmt aber die synthetischen, d. h. Sätze ihrer Verhältnisse, die durch ihren Begriff bestimmt sind, aus der Erfahrung auf, und wendet nur auf diese Voraussetzungen ihre Formeln an. Dass die sogenannten Beweise solcher Sätze, als der vom Gleichgewichte des Hebels, dem Verhältnisse des Raums und der Zeit in der Bewegung des Fallens u. s. f. welche sie häuffig gibt, für Beweise gegeben und angenommen werden, ist selbst nur ein Beweis, wie gross das Bedürfniss des Beweisens für das Erkennen ist, weil es, wo es nicht mehr hat, auch den leeren Schein desselben achtet und eine Zufriedenheit dadurch gewinnt. Eine Kritik jener Beweise würde eben so merkwürdig als belehrend seyn, um die Mathematik theils von diesem falschen Putze zu reinigen, theils ihre Gräntze zu zeigen, und daraus die Nothwendigkeit eines andern Wissens. — Was die *Zeit* betrifft, von der man meynen sollte, dass sie, zum Gegenstücke gegen den Raum, den Stoff des andern Theils der reinen Mathematik ausmachen würde, so ist sie der daseyende Begriff selbst. Das Princip der

Gröſe, des begreifloſen Unterſchiedes, und das Princip der *Gleichheit*, der abſtracten unlebendigen Einheit, vermag es nicht, ſich mit jener reinen Unruhe des Lebens und abſoluten Unterſcheidung zu befaſſen. Dieſe Negativität wird daher, nur als paralyſirt, nemlich als das *Eins* zum zweyten Stoffe dieſes Erkennens, das, ein äuſſerliches Thun, das ſich ſelbſtbewegende zum Stoffe herabſetzt, um nun an ihm einen gleichgültigen, äuſſerlichen unlebendigen Inhalt zu haben.

Die Philoſophie dagegen betrachtet nicht *unweſentliche* Beſtimmung, ſondern ſie in ſofern ſie weſentliche iſt; nicht das Abſtracte oder Unwirkliche iſt ihr Element und Inhalt, ſondern das *Wirkliche*, ſich ſelbſt ſetzende und in ſich lebende, das Daſeyn in ſeinem Begriffe. Es iſt der Proceſs, der ſich ſeine Momente erzeugt und durchläufft, und dieſe ganze Bewegung macht das Poſitive und ſeine Wahrheit aus. Dieſe ſchlieſst alſo ebenſoſehr das Negative in ſich, dasjenige, was das Falſche genannt werden würde, wenn es als ein ſolches betrachtet werden könnte, von dem zu abſtrahiren ſey. Das Verſchwindende iſt vielmehr ſelbſt als weſentlich zu betrachten, nicht in der Beſtimmung eines Feſten, das vom Wahren abgeſchnitten,

auſſer ihm, man weiſs nicht wo, liegen zu laſſen ſey, ſo wie auch das Wahre nicht als das auf der andern Seite ruhende, todte Poſitive. Die Erſcheinung iſt das Entſtehen und Vergehen, das ſelbſt nicht entſteht und vergeht, ſondern an ſich iſt, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht. Das Wahre iſt ſo der bachantiſche Taumel, an dem kein Glied nicht trunken iſt, und weil jedes, indem es ſich abſondert, ebenſo unmittelbar auflöſst, — iſt er ebenſo die durchſichtige und einfache Ruhe. In dem Gerichte jener Bewegung beſtehen zwar die einzelnen Geſtalten des Geiſtes, wie die beſtimmten Gedanken nicht, aber ſie ſind ſoſehr auch poſitive nothwendige Momente, als ſie negativ und verſchwindend ſind. — In dem *Ganzen* der Bewegung, es als Ruhe aufgefaſst, iſt dasjenige, was ſich in ihr unterſcheidet und beſonderes Daſeyn gibt, als ein ſolches, das ſich *erinnert*, aufbewahrt, deſſen Daſeyn das Wiſſen von ſich ſelbſt iſt, wie dieſes ebenſo unmittelbar Daſeyn iſt.

Von der *Methode* dieſer Bewegung oder der Wiſſenſchaft könnte es nöthig ſcheinen, voraus das Mehrere anzugeben. Ihr Begriff liegt aber ſchon in dem Geſagten, und ihre eigentliche

Darftellung gehört der Logik an oder ift vielmehr diefe felbft. Denn die Methode ift nichts anderes als der Bau des Ganzen in feiner reinen Wefenheit aufgeftellt. Von dem hierüber bisher gangbaren aber müffen wir das Bewufstfeyn haben, dafs auch das Syftem der fich auf das, was philofophifche Methode ift, beziehenden Vorftellungen, einer verfchollenen Bildung angehören. — Wenn difs etwa renommiftifch oder revolutionär lauten follte, von welchem Tone ich mich entfernt weifs, fo ift zu bedenken, dafs der wiffenfchaftliche Staat, den die Mathematik herlieh, — von Erklärungen, Eintheilungen, Axiomen, Reihen von Theoremen, ihren Beweifen, Grundfätzen und dem Folgern und Schlieffen aus ihnen, — fchon in der Meynung felbft wenigftens *veraltet* ift. Wenn auch feine Untauglichkeit nicht deutlich eingefehen wird, fo wird doch kein oder wenig Gebrauch mehr davon gemacht, und wenn er nicht an fich gemisbilligt wird, doch nicht geliebt. Und wir müffen das Vorurtheil für das Vortreffliche haben, dafs es fich in den Gebrauch fetze, und beliebt mache. Es ift aber nicht fchwer einzufehen, dafs die Manier, einen Satz aufzuftellen, Gründe für ihn anzuführen, und den entgegengefetzten durch Gründe ebenfo zu

widerlegen, nicht die Form ist, in der die Wahrheit auftreten kann. Die Wahrheit ist die Bewegung ihrer an ihr selbst, jene Methode aber ist das Erkennen, das dem Stoffe äusserlich ist. Darum ist sie der Mathematik, die, wie bemerkt, das begriffslose Verhältniss der Grösse zu ihrem Princip, und den todten Raum, wie das ebenso todte Eins, zu ihrem Stoffe hat, eigenthümlich und muss ihr gelassen werden. Auch mag sie in freyerer Manier, das heisst, mehr mit Willkühr und Zufälligkeit gemischt, im gemeinem Leben, in einer Conversation oder historischen Belehrung mehr der Neugierde, als der Erkenntniss, wie ungefähr auch eine Vorrede ist, bleiben. Im gemeinen Leben hat das Bewusstseyn Kenntnisse, Erfahrungen, sinnliche Concretionen, auch Gedanken, Grundsätze, überhaupt solches zu seinem Inhalte, das als ein Vorhandenes oder als ein festes ruhendes Seyn oder Wesen gilt. Es läufft theils daran fort, theils unterbricht es den Zusammenhang durch die freye Willkühr über solchen Inhalt, und verhält sich als ein äusserliches Bestimmen und Handhaben desselben. Es führt ihn auf irgend etwas gewisses, sey es auch nur die Empfindung des Augenblicks, zurück, und die Ueberzeugung ist be-

friedigt, wenn ſie auf einem ihr bekannten Ruhepunkte angelangt iſt.

Wenn aber die Nothwendigkeit des Begriffs den loſern Gang der räſonnirenden Converſation, wie den ſteifern des wiſſenſchafſtlichen Gepränges verbannt, ſo iſt ſchon oben erinnert worden, daſs ſeine Stelle nicht durch die Unmethode des Ahndens und der Begeiſterung und die Willkühr des prophetiſchen Redens erſetzt werden ſoll, welches nicht jene Wiſſenſchafſtlichkeit nur, ſondern die Wiſſenſchafſtlichkeit überhaupt verachtet.

Ebenſowenig iſt, nachdem die kantiſche, noch erſt durch den Inſtinct wiedergefunden, noch todte, noch unbegriffne *Triplicität* zu ihrer abſoluten Bedeutung erhoben, damit die wahrhafte Form in ihrem wahrhaften Inhalte zugleich aufgeſtellt und der Begriff der Wiſſenſchaft hervorgegangen iſt, — derjenige Gebrauch dieſer Form für etwas wiſſenſchafſtliches zu halten, durch den wir ſie zum lebloſen Schema, zu einem eigentlichen Schemen, und die wiſſenſchafſtliche Organiſation zur Tabelle herabgebracht ſehen. — Dieſer Formalismus, von dem oben ſchon im Allgemeinen geſprochen, und deſſen Manier wir hier näher angeben wollen, meynt die Natur und das Leben einer

Geſtalt begriffen und ausgeſprochen zu haben, wenn er von ihr eine Beſtimmung des Schema's als Prädicat ausgeſagt, — es ſey die Subjectivität, oder Objectivität, oder auch der Magnetismus, die Electricität und ſo fort, die Contraction, oder Expanſion, den Oſten oder Weſten und dergleichen, was ſich ins unendliche vervielfältigen läſst, weil nach dieſer Weiſe jede Beſtimmung oder Geſtalt bey der andern wieder als Form oder Moment des Schema's gebraucht werden, und jede dankbar der andern denſelben Dienſt leiſten kann; — ein Cirkel von Gegenſeitigkeit, wodurch man nicht erfährt, was die Sache ſelbſt, weder was die eine noch die andre iſt. Es werden dabey theils ſinnliche Beſtimmungen aus der gemeinen Anſchauung aufgenommen, die freylich etwas anderes *bedeuten* ſollen, als ſie ſagen, theils wird das an ſich bedeutende, die reinen Beſtimmungen des Gedankens, wie Subject, Object, Subſtanz, Urſache, das Allgemeine u. ſ. f. gerade ſo unbeſehen und unkritiſch gebraucht wie im gemeinen Leben und wie Stärken und Schwächen, Expanſion und Contraction; ſo daſs jene Metaphyſik ſo unwiſſenſchaftlich iſt, als dieſe ſinnlichen Vorſtellungen.

Statt des innern Lebens und der Selbstbewegung seines Daseyns wird nun eine solche einfache Bestimmtheit von der Anschauung, das heiſst hier, dem sinnlichen Wissen, nach einer oberflächlichen Analogie ausgesprochen und diese äusserliche und leere Anwendung der Formel die *Construction* genannt. — Es ist mit solchem Formalismus derselbe Fall, als mit jedem. Wie stumpf müſste der Kopf seyn, dem nicht in einer Viertelstunde die Theorie, daſs es asthenische, sthenische und indirectasthenische Krankheiten, und ebenso viele Heilplane gebe, beygebracht, und der nicht, da ein solcher Unterricht noch vor kurzem dazu hinreichte, aus einem Routinier in dieser kleinen Zeit in einen theoretischen Arzt verwandelt werden zu können? Wenn der naturphilosophische Formalismus etwa lehrt, der Verstand sey die Electricität oder das Thier sey der Stikstoff, oder auch *gleich* dem Süd oder Nord und so fort, oder repräsentire ihn, so nakt wie es hier ausgedrückt ist oder auch mit mehr Terminologie zusammengebraut, so mag über solche Krafft, die das weit entlegen scheinende zusammengreifft, und über die Gewalt, die das ruhende Sinnliche durch diese Verbindung erleidet, und die ihm dadurch den Schein eines Begriffes ertheilt, die

Hauptſache aber, den Begriff ſelbſt oder die Bedeutung der ſinnlichen Vorſtellung auszuſprechen erſpart, — es mag hierüber die Unerfahrenheit in ein bewunderndes Staunen gerathen, darin eine tiefe Genialität verehren; ſo wie an der Heiterkeit ſolcher Beſtimmungen, da ſie den abſtracten Begriff durch Anſchauliches erſetzen und erfreulicher machen, ſich ergötzen, und ſich ſelbſt zu der geahndeten Seelenverwandſchafft mit ſolchem herrlichem Thun glückwünſchen. Der Pfiff einer ſolchen Weisheit iſt ſobald erlernt, als es leicht iſt, ihn auszuüben; ſeine Wiederhohlung wird, wenn er bekannt iſt, ſo unerträglich als die Wiederhohlung einer eingeſehenen Taſchenſpielerkunſt. Das Inſtrument dieſes gleichtönigen Formalismus iſt nicht ſchwerer zu handhaben, als die Palette eines Mahlers, auf der ſich nur zwey Farben befinden würden, etwa Roth und Grün, um mit jener eine Fläche anzufärben, wenn ein hiſtoriſches Stück, mit dieſer, wenn eine Landſchaft verlangt wäre. — Es würde ſchwer zu entſcheiden ſeyn, was dabey gröſſer iſt, die Behaglichkeit, mit der alles, was im Himmel, auf Erden und unter der Erden iſt, mit ſolcher Farbenbrühe angetüncht wird, oder die Einbildung auf die Vortreflichkeit dieſes Uni-

verſalmittels; die eine unterſtützt die andere. Was dieſe Methode, allem himmliſchen und irrdiſchen, allen natürlichen und geiſtigen Geſtalten die paar Beſtimmungen des allgemeinen Schema's aufzukleben, und auf dieſe Weiſe Alles einzurangiren, hervorbringt, iſt nichts geringeres, als ein ſonnenklarer Bericht über den Organismus des Univerſums, nemlich eine Tabelle, die einem Skelette mit angeklebten Zettelchen oder den Reihen verſchloſſner Büchſen mit ihren aufgehefteten Etiketten in einer Gewürzkrämerbude gleicht, die ſo deutlich als das eine und das andre iſt, und wie dort von den Knochen Fleiſch und Blut weggenommen, hier aber die eben auch nicht lebendige Sache in den Büchſen verborgen iſt, auch das lebendige Weſen der Sache weggelaſſen oder verborgen hat. — Daſs ſich dieſe Manier zugleich zur einfärbigen abſoluten Mahlerey vollendet, indem ſie auch, der Unterſchiede des Schema's ſich ſchämend, ſie als der Reflexion angehörig in der Leerheit des Abſoluten verſenkt, auf daſs die reine Identität, das formloſe Weiſse hergeſtellt werde, iſt oben ſchon bemerkt worden. Jene Gleichfärbigkeit des Schema's und ſeiner lebloſen Beſtimmungen, und dieſe abſolute Identität, und das Uebergehen von einem zum an-

dern, ist eines gleich todter Verstand, als das andere, und gleich äusserliches Erkennen.

Das Vortreffliche kann aber dem Schicksale nicht nur nicht entgehen, so entlebt, und entgeistet zu werden, und so geschunden seine Haut vom leblosen Wissen und dessen Eitelkeit umgenommen zu sehen. Vielmehr ist noch in diesem Schicksale selbst die Gewalt, welche es auf die Gemüther, wenn nicht auf Geister, ausübt, zu erkennen, so wie die Herausbildung zur Allgemeinheit und Bestimmtheit der Form, in der seine Vollendung besteht, und die es allein möglich macht, dass diese Allgemeinheit zur Oberflächlichkeit gebraucht wird.

Die Wissenschaft darf sich nur durch das eigne Leben des Begriffs organisiren; in ihr ist die Bestimmtheit, welche aus dem Schema äusserlich dem Daseyn aufgeklebt wird, die sich selbst bewegende Seele des erfüllten Inhalts. Die Bewegung des Seyenden ist, sich einestheils ein Anders und so zu seinem immanenten Inhalte zu werden; anderntheils nimmt es diese Entfaltung oder diss sein Daseyn in sich zurück, das heisst, macht sich selbst zu einem *Momente* und vereinfacht sich zur Bestimmtheit. In jener Bewegung ist die *Negativität* das Unterscheiden und das Setzen des *Daseyns*; in die-

diesem Zurückgehen in sich ist sie das Werden der *bestimmten Einfachheit.* Auf diese Weise ist es, daſs der Inhalt seine Bestimmtheit nicht von einem andern empfangen und aufgeheftet zeigt, sondern er gibt sie sich selbst, und rangirt sich aus sich zum Momente und zu einer Stelle des Ganzen. Der tabellarische Verstand behält für sich die Nothwendigkeit und den Begriff des Inhalts, das, was das Concrete, die Wirklichkeit und lebendige Bewegung der Sache ausmacht, die er rangirt, oder vielmehr behält er diſs nicht für sich, sondern kennt es nicht; denn wenn er diese Einsicht hätte, würde er sie wohl zeigen. Er kennt nicht einmal das Bedürfniſs derselben; sonst würde er sein Schematisiren unterlassen oder wenigstens sich nicht mehr damit wissen, als mit einer Inhaltsanzeige; er gibt nur die Inhaltsanzeige, den Inhalt selbst aber liefert er nicht. — Wenn die Bestimmtheit auch eine solche, wie zum Beyspiel Magnetismus, eine an sich concrete oder wirkliche ist, so ist sie doch zu etwas todtem herabgesunken, da sie von einem andern Daseyn nur prädicirt, und nicht als immanentes Leben dieses Daseyns, oder wie sie in diesem ihre einheimische und eigenthümliche Selbsterzeugung und Darstellung hat, erkannt ist. Diese

Hauptſache hinzuzufügen überläſst der formelle Verſtand den Andern. — Statt in den immanenten Inhalt der Sache einzugehen, überſieht er immer das Ganze, und ſteht über dem einzelnen Daſeyn, von dem er ſpricht, das heiſst, er ſieht es gar nicht. Das wiſſenſchaftliche Erkennen erfodert aber vielmehr, ſich dem Leben des Gegenſtandes zu übergeben, oder was daſſelbe iſt, die innere Nothwendigkeit deſſelben vor ſich zu haben und auszuſprechen. Sich ſo in ſeinen Gegenſtand vertiefend, vergiſst es jener Ueberſicht, welche nur die Reflexion des Wiſſens aus dem Inhalte in ſich ſelbſt iſt. Aber in die Materie verſenkt und in deren Bewegung fortgehend, kommt es in ſich ſelbſt zurück, aber nicht eher als darin daſs die Erfüllung oder der Inhalt ſich in ſich zurücknimmt, zur Beſtimmtheit vereinfacht, ſich ſelbſt zu Einer Seite eines Daſeyns herabſetzt, und in ſeine höhere Wahrheit übergeht. Dadurch emergirt das einfache ſich überſehende Ganze ſelbſt aus dem Reichthume, worin ſeine Reflexion verloren ſchien.

Dadurch überhaupt, daſs wie es oben ausgedrückt wurde, die Subſtanz an ihr ſelbſt Subject iſt, iſt aller Inhalt ſeine eigene Reflexion in ſich. Das Beſtehen oder die Subſtanz eines

Daſeyns iſt die Sichſelbſtgleichheit; denn ſeine Ungleichheit mit ſich wäre ſeine Auflöſung. Die Sichſelbſtgleichheit aber iſt die reine Abſtraction; dieſe aber iſt das *Denken*. Wenn ich ſage *Qualität*, ſage ich die einfache Beſtimmtheit; durch die Qualität iſt ein Daſeyn von einem andern unterſchieden, oder iſt ein Daſeyn; es iſt für ſich ſelbſt, oder es beſteht durch dieſe Einfachheit mit ſich. Aber dadurch iſt es weſentlich der *Gedanke*. — Hierin iſt es begriffen, daſs das Seyn Denken iſt; hierein fällt die Einſicht, die dem gewöhnlichen begriffloſen Sprechen von der Identität des Denkens und Seyns abzugehen pflegt. — Dadurch nun, daſs das Beſtehen des Daſeyns die Sichſelbſtgleichheit oder die reine Abſtraction iſt, iſt es die Abſtraction ſeiner von ſich ſelbſt, oder es ist ſelbſt ſeine Ungleichheit mit sich und ſeine Auflöſung, — ſeine eigne Innerlichkeit und Zurücknahme in sich, — ſein Werden. — Durch dieſe Natur des Seyenden und inſofern das Seyende dieſe Natur für das Wiſſen hat, iſt dieſes nicht die Thätigkeit, die den Inhalt als ein Fremdes handhabt, nicht die Reflexion in sich aus dem Inhalte heraus; die Wiſſenſchaft ist nicht jener Idealismus, der an an die Stelle des *behauptenden* Dogmatismus als ein *verſichernder Dogma-*

tismus oder der *Dogmatismus* der *Gewifsheit feiner felbft* trat, — fondern indem das Wiffen den Inhalt in feine eigne Innerlichkeit zurückgehen sieht, ist feine Thätigkeit vielmehr fowohl verfenkt in ihn, denn sie ist das immanente Selbft des Inhalts, als zugleich in sich zurückgekehrt, denn sie ist die reine Sichfelbftgleichheit im Andersfeyn; fo ist sie die List, die der Thätigkeit sich zu enthalten fcheinend, zufieht, wie die Beftimmtheit und ihr concretes Leben, darin eben dafs es feine Selbfterhaltung und befonderes Intereffe zu treiben vermeynt, das Verkehrte, sich felbst auflöfendes und zum Momente des Ganzen machendes Thun ist.

Wenn oben die Bedeutung des *Verftandes* nach der Seite des Selbstbewufstseyns der Substanz angegeben wurde, fo erhellt aus dem hier gefagten feine Bedeutung nach der Beftimmung derfelben als Seyender. — Das Dafeyn ist Qualität, sich felbft gleiche Bestimmtheit oder beftimmte Einfachheit, beftimmter Gedanke; difs ist der Verftand des Dafeyns. Dadurch ist es Nus, als für welchen Anaxagoras zuerft das Wefen erkannte. Die nach ihm, begriffen beftimmter die Natur des Dafeyns als Eidos oder Idea; das heifst, *beftimmte Allgemeinheit, Art.* Der Ausdruck *Art* fcheint etwa zu gemein

und zu wenig für die Ideen, für das Schöne und Heilige und Ewige zu feyn, die zu diefer Zeit grafsiren. Aber in der That drückt die Idee nicht mehr noch weniger aus, als Art. Allein wir fehen itzt oft einen Ausdruck, der einen Begriff beftimmt bezeichnet, verfchmäht und einen andern vorgezogen, der, wenn es auch nur darum ist, weil er einer fremden Sprache angehört, den Begriff in Nebel einhüllt, und damit erbaulicher lautet. — Eben darin dafs das Dafeyn, als Art beftimmt ist, ist es einfacher Gedanke; der Nus, die Einfachheit ist die Subftanz. Um ihrer Einfachheit oder Sichfelbftgleichheit willen erfcheint sie als feft und bleibend. Aber diefe Sichfelbftgleichheit ist ebenfo Negativität; dadurch geht jenes fefte Dafeyn in feine Auflöfung über. Die Beftimmtheit fcheint zuerft es nur dadurch zu feyn, dafs sie sich auf *Andres* bezieht, und ihre Bewegung ihr durch eine fremde Gewalt angethan zu werden; aber dafs sie ihr Andersfeyn felbft an ihr hat und Selbftbewegung ist, difs ist eben in jener *Einfachheit* des Denkens felbft enthalten; denn diefe ist der sich felbst bewegende und unterfcheidendeGedanke, und die eigene Innerlichkeit, der reine *Begriff.* So ist also die *Verftändigkeit* ein Werden, und als difs Werden ist sie die *Vernünftigkeit.*

In dieser Natur dessen, was ist, in seinem Seyn sein Begriff zu seyn, ist es, daſs überhaupt die *logische Nothwendigkeit* besteht; sie allein ist das vernünftige und der Rythmus des organischen Ganzen, sie ist eben so sehr *Wissen* des Inhalts, als der Inhalt Begriff und Wesen ist, — oder sie allein ist das *Speculative.* — Die concrete Gestalt sich selbst bewegend macht sich zur einfachen Bestimmtheit, damit erhebt sie sich zur logischen Form und ist in ihrer Wesentlichkeit; ihr concretes Daseyn ist nur diese Bewegung und ist unmittelbar logisches Daseyn. Es ist darum unnöthig, dem concreten Inhalt den Formalismus äuſserlich anzuthun; jener ist an ihm selbst das Uebergehen in diesen, der aber aufhört, dieser äuſserliche Formalismus zu seyn, weil die Form das einheimische Werden des concreten Inhalts selbst ist.

Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, theils von dem Inhalte ungetrennt zu seyn, theils sich durch sich selbst ihren Rythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der speculativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung. — Das hier gesagte drückt zwar den Begriff aus, kann aber für nicht mehr als für eine anticipirte Versicherung gelten. Ihre Wahrheit liegt nicht in dieser zum theils erzählenden Ex-

position; und ist darum auch eben so wenig widerlegt, wenn dagegen versichert wird, dem sey nicht so, sondern es verhalte sich damit so und so, wenn gewohnte Vorstellungen, als ausgemachte und bekannte Wahrheiten in Erinnrung gebracht und hererzählt, oder auch aus dem Schreine des innern göttlichen Anschauens Neues aufgetischt und versichert wird. — Eine solche Aufnahme pflegt die erste Reaction des Wiſſens, dem etwas unbekannt war, dagegen zu seyn, um die Freyheit und eigne Einsicht, die eigne Autorität gegen die fremde, denn unter dieser Gestalt erscheint das itzt zuerst aufgenommene, zu retten, — auch um den Schein und die Art von Schande, die darin liegen soll, daſs etwas gelernt worden sey, wegzuschaffen, so wie bey der Beyfall gebenden Annahme des Unbekannten die Reaction derselben Art in dem besteht, was in einer andren Sphäre das ultrarevolutionäre Reden und Handeln war.

Worauf es deswegen bey dem *Studium* der *Wiſſenschaft* ankommt, ist die Anstrengung des Begriffs auf sich zu nehmen. Sie erfodert die Aufmersamkeit auf ihn als solchen, auf die einfachen Bestimmungen, zum Beyſpiel, des *Anſichseyns*, des *Fürſichseyns*, der *Sichselbſtgleichheit*, und sofort; denn diese sind solche reine

Selbstbewegungen, die man Seelen nennen könnte, wenn nicht ihr Begriff etwas höheres bezeichnete als diese. Der Gewohnheit an Vorstellungen fortzulauffen, ist die Unterbrechung derselben durch den Begriff eben so lästig, als dem formalen Denken, das in unwirklichen Gedanken hin und her räsonnirt. Jene Gewohnheit ist ein materielles Denken zu nennen, ein zufälliges Bewufstseyn, das in den Stoff nur versenkt ist, welchem es daher sauer ankömmt, aus der Materie zugleich sein Selbst rein herauszuheben und bey sich zu seyn. Das andere, das Räsonniren, hingegen ist die Freyheit von dem Inhalt, und die Eitelkeit über ihn; ihr wird die Anstrengung zugemuthet, diese Freyheit aufzugeben, und statt das willkührlich bewegende Princip des Inhalts zu seyn, diese Freyheit in ihn zu versenken, ihn durch seine eigne Natur, das heifst, durch das Selbst als das seinige, sich bewegen zu laffen, und diese Bewegung zu betrachten. Sich des eignen Einfallens in den immanenten Rythmus der Begriffe entschlagen, in ihn nicht durch die Willkühr und sonst erworbene Weisheit eingreiffen, diese Enthaltsamkeit ist selbst ein wesentliches Moment der Aufmerksamkeit auf den Begriff.

Es sind an dem räsonnirenden Verhalten die beyden Seiten bemerklicher zu machen, nach welchen das begreiffende Denken ihm entgegengesetzt ist. — Theils verhält sich jenes negativ gegen den aufgefafsten Inhalt, weifs ihn zu widerlegen und zu nichte zu machen. Dafs dem nicht so sey, diese Einsicht ist das blofs *Negative*, es ist das Letzte, das nicht selbst über sich hinaus zu einem neuen Inhalt geht, sondern um wieder einen Inhalt zu haben, mufs etwas Anderes irgendwoher vorgenommen werden. Es ist die Reflexion in das leere Ich, die Eitelkeit seines Wiffens. — Diefe Eitelkeit drückt aber nicht nur difs aus, dafs dieser Inhalt eitel, sondern auch, dafs diese Einsicht selbst es ist; denn sie ist das Negative, das nicht das positive in sich erblickt. Dadurch dafs diese Reflexion ihre Negativität selbst nicht zum Inhalte gewinnt, ist sie überhaupt nicht in der Sache, fondern immer darüber hinaus; sie bildet sich defswegen ein, mit der Behauptung der Leere immer weiter zu seyn, als eine inhaltsreiche Einsicht. Dagegen, wie vorhin gezeigt, gehört im begreiffenden Denken das Negative dem Inhalte selbst an, und ist sowohl als seine *immanente* Bewegung und Bestimmung, wie als *Ganzes* derselben das

Positive. Als Resultat aufgefaſst, ist es das aus dieser Bewegung herkommende, das *bestimmte* Negative, und hiemit ebenso ein positiver Inhalt.

In Ansehung deſſen aber, daſs solches Denken einen Inhalt hat, es sey der Vorstellungen oder Gedanken, oder der Vermischung beyder, hat es eine andre Seite, die ihm das Begreiffen erschwert. Die merkwürdige Natur derselben hängt mit dem oben angegebenen Wesen der Idee selbst enge zusammen, oder drückt sie vielmehr aus, wie sie als die Bewegung erscheint, die denkendes Auffaſſen ist. — Wie nemlich in seinem negativen Verhalten, wovon so eben die Rede war, das räsonnirende Denken selber das Selbst ist, in das der Inhalt zurückgeht, so ist dagegen in seinem positiven Erkennen das Selbst ein vorgestelltes *Subject*, worauf sich der Inhalt als Accidens und Prädicat bezieht. Diſs Subject macht die Basis aus, an die er geknüpft wird, und auf der die Bewegung hin und wieder läufft. Anders verhält es sich im begreiffenden Denken. Indem der Begriff das eigene Selbst des Gegenstandes ist, das sich als *sein Werden* darstellt, ist es nicht ein ruhendes Subject, das unbewegt die Accidenzen trägt, sondern der sich bewegende und seine Bestimmungen in sich zu-

rücknehmende Begriff. In dieser Bewegung geht jenes ruhende Subject selbst zu Grunde; es geht in die Unterschiede und Inhalt ein, und macht vielmehr die Bestimmtheit, das heifst, den unterschiednen Inhalt wie die Bewegung deffelben aus, statt ihr gegenüberstehen zu bleiben. Der feste Boden, den das Räsonniren an dem ruhenden Subjecte hat, fchwankt also, und nur diese Bewegung selbst wird der Gegenstand. Das Subject, das seinen Inhalt erfüllt, hört auf, über diefen hinaus zu gehen, und kann nicht noch andre Prädicate oder Accidenzen haben. Die Zerstreutheit des Inhalts ist umgekehrt dadurch unter das Selbst gebunden; es ist nicht das allgemeine, das frey vom Subjecte mehrern zukäme. Der Inhalt ist somit in der That nicht mehr Prädicat des Subjects, sondern ist die Substanz, ist das Wesen und der Begriff deffen, wovon die Rede ist. Das vorstellende Denken, da seine Natur ist, an den Accidenzen oder Prädicaten fortzulauffen, und mit Recht, weil sie nicht mehr als Prädicate und Accidenzen sind, über sie hinauszugehen, wird, indem das, was im Satze die Form eines Prädicats hat, die Substanz selbst ist, in seinem Fortlauffen gehemmt. Es erleidet, es so vorzustellen, einen Gegenstofs.

Vom Subjecte anfangend, als ob dieses zum Grunde liegen bliebe, findet es, indem das Prädicat vielmehr die Substanz ist, das Subject zum Prädicat übergegangen und hiemit aufgehoben; und indem so das, was Prädicat zu seyn scheint, zur ganzen und selbstständigen Masse geworden, kann das Denken nicht frey herumirren, sondern ist durch diese Schwere aufgehalten. — Sonst ist zuerst das Subject als das *gegenständliche* fixe Selbst zu Grunde gelegt; von hier aus geht die nothwendige Bewegung zur Mannichfaltigkeit der Bestimmungen oder der Prädicate fort; hier tritt an die Stelle jenes Subjects das wissende Ich selbst ein, und ist das Verknüpfen der Prädicate und das sie haltende Subject. Indem aber jenes erste Subject in die Bestimmungen selbst eingeht und ihre Seele ist, findet das zweyte Subject, nemlich das wissende, jenes, mit dem es schon fertig seyn und worüber hinaus es in sich zurückgehen will, noch im Prädicate vor, und statt in dem Bewegen des Prädicats das Thuende, als Räsonniren, ob jenem diſs oder jenes Prädicat beyzulegen wäre, seyn zu können, hat es vielmehr mit dem Selbst des Inhalts noch zu thun, soll nicht für sich, sondern mit diesem zusammenseyn.

Formell kann das Gesagte so ausgedrückt werden, daſs die Natur des Urtheils oder Satzes überhaupt, die den Unterschied des Subjects und Prädicats in sich schlieſst, durch den speculativen Satz zerstört wird, und der identische Satz, zu dem der erstere wird, den Gegenstoſs zu jenem Verhältniſſe enthält. — Dieser Conflict der Form eines Satzes überhaupt, und der sie zerstörenden Einheit des Begriffs ist dem ähnlich, der im Rythmus zwischen dem Metrum und dem Accente statt findet. Der Rythmus resultirt aus der schwebenden Mitte und Vereinigung beyder. So soll auch im philosophischen Satze die Identität des Subjects und Prädicats den Unterschied derselben, den die Form des Satzes ausdrückt, nicht vernichten, sondern ihre Einheit als eine Harmonie hervorgehen. Die Form des Satzes ist die Erscheinung des bestimmten Sinnes oder der Accent, der seine Erfüllung unterscheidet; daſs aber das Prädicat die Substanz ausdrückt, und das Subject selbst ins Allgemeine fällt, ist die *Einheit*, worin jener Accent verklingt.

Um das gesagte durch Beyspiele zu erläutern, so ist in dem Satz; *Gott ist das Seyn*, das Prädicat *das* Seyn; es hat substantielle Bedeutung, in der das Subject zerflieſst. Seyn soll

hier nicht Prädicat, sondern das Wesen seyn; dadurch scheint Gott aufzuhören das zu seyn, was er durch die Stellung des Satzes ist, nemlich das feste Subject. — Das Denken, statt im Uebergange von Subjecte zum Prädicate weiter zu kommen, fühlt sich, da das Subject verloren geht, vielmehr gehemmt, und zu dem Gedanken des Subjects, weil es dasselbe vermifst, zurückgeworfen; oder es findet, da das Prädicat selbst als ein Subject, als *das* Seyn, als das *Wesen* ausgesprochen ist, welches die Natur des Subjects erschöpft, das Subject unmittelbar auch im Prädicate; und nun statt dafs es im Prädicate in sich gegangen die freye Stellung des Räsonnirens erhielte, ist es in den Inhalt noch vertieft oder wenigstens ist die Foderung vorhanden, in ihn vertieft zu seyn. — So auch wenn gesagt wird, das *Wirkliche* ist das *Allgemeine*, so vergeht das Wirkliche als Subject, in seinem Prädicate. Das Allgemeine soll nicht nur die Bedeutung des Prädicats haben, so dafs der Satz difs ausfagte, das Wirkliche fey allgemein, fondern das Allgemeine foll das Wefen des Wirklichen ausdrücken. — Das Denken verliert daher fo fehr feinen festen gegenständlichen Boden, den es am Subjecte hatte, als es in Prädicate darauf zurückgeworfen wird, und

in diesem nicht in sich, sondern in das Subject des Inhalts zurückgeht.

Auf diesem ungewohnten Hemmen beruhen grossen Theils die Klagen über die Unverständlichkeit philosophischer Schriften, wenn anders im Individuum die sonstigen Bedingungen der Bildung, sie zu verstehen, vorhanden sind. Wir sehen in dem Gesagten den Grund des ganz bestimmten Vorwurfs, der ihnen oft gemacht wird, dass Mehreres erst wiederhohlt gelesen werden müsse, ehe es verstanden werden könne; — ein Vorwurf, der etwas ungebührliches und letztes enthalten soll, so dass er, wenn er gegründet, weiter keine Gegenrede zulasse. — Es erhellt aus dem Obigen, welche Bewandniss es damit hat. Der philosophische Satz, weil er Satz ist, erweckt die Meynung des gewöhnlichen Verhältnisses des Subjects und Prädicats, und des gewöhnten Verhaltens des Wissens. Diss Verhalten und die Meynung desselben zerstört sein philosophischer Inhalt; die Meynung erfährt, dass es anders gemeynt ist, als sie meynte, und diese Correction seiner Meynung nöthigt das Wissen auf den Satz zurückzukommen und ihn nun anders zu fassen.

Eine Schwierigkeit, die vermieden werden sollte, macht die Vermischung der speculativen

und der räfonnirenden Weife aus, wenn einmal das vom Subjecte gefagte die Bedeutung feines Begriffs hat, das anderemal aber auch nur die Bedeutung feines Prädicats oder Accidens. — Die eine Weife stört die andere, und erst diejenige philosophische Exposition würde es erreichen, plastifch zu feyn, welche strenge die Art des gewöhnlichen Verhältniffes der Theile eines Satzes ausfchlöffe.

In der That hat auch das nicht fpeculative Denken fein Recht, das gültig aber in der Weife des fpeculativen Satzes nicht beachtet ist. Dafs die Form des Satzes aufgehoben wird, mufs nicht nur auf *unmittelbare* Weife gefchehen, nicht durch den bloffen Inhalt des Satzes. Sondern diefe entgegengefetzte Bewegung mufs ausgefprochen werden; sie mufs nicht nur jene innerliche Hemmung, fondern difs Zurückgehen des Begriffs in sich mufs *dargeftellt* feyn. Diefe Bewegung, welche das ausmacht, was fonft der Beweis leiften follte, ist die dialektifche Bewegung des Satzes felbst. Sie allein ist das *wirkliche* Speculative, und nur das Ausfprechen derfelben ist fpeculative Darftellung. Als Satz ist das Speculative nur die *innerliche* Hemmung und die *nichtdafeyende* Rückkehr des Wefens in fich. Wir fehen uns daher oft von philofophifchen Expo-

Expofitionen an diefes *innre* Anfchauen verwiefen, und dadurch die Darftellung der dialektifchen Bewegung des Satzes erfpart, die wir verlangten. — Der *Satz* foll ausdrücken, *was* das Wahre ift, aber wefentlich ift es Subject; als diefes ift es nur die dialektifche Bewegung, diefer fich felbft erzeugende, fortleitende und in fich zurückgehende Gang. — Bey dem fonftigen Erkennen macht der Beweis diefe Seite der ausgefprochnen Innerlichkeit aus. Nachdem aber die Dialektik vom Beweife getrennt worden, ift in der That der Begriff des philofophifchen Beweifens verloren gegangen.

Es kann hierüber erinnert werden, dafs die dialektifche Bewegung gleichfalls Sätze zu ihren Theilen oder Elementen habe; die aufgezeigte Schwierigkeit fcheint daher immer zurückzukehren, und eine Schwierigkeit der Sache felbft zu feyn. — Es ift difs dem ähnlich, was beym gewöhnlichen Beweife fo vorkommt, dafs die Gründe, die er gebraucht, felbft wieder einer Begründung bedürfen, und fo fort ins unendliche. Diefe Form des Begründens und Bedingens gehört aber jenem Beweifen, von dem die dialektifche Bewegung verfchieden ift, und fomit dem äufferlichen Erkennen an. Was diefe felbft betrifft, fo ift ihr Element der

reine Begriff, hiemit hat ſie einen Inhalt, der durch und durch Subject an ihm ſelbſt iſt. Es kommt alſo kein ſolcher Inhalt vor, der als zum Grunde liegendes Subject ſich verhielte, und dem ſeine Bedeutung als ein Prädicat zukäme; der Satz iſt unmittelbarbar eine nur leere Form. — Auſſer dem ſinnlich angeſchauten oder vorgeſtellten Selbſt iſt es vornemlich der Nahme als Nahme, der das reine Subject, das leere begriffloſe Eins bezeichnet. Aus dieſem Grunde kann es zum Beyſpiel dienlich ſeyn, den Nahmen: *Gott*, zu vermeiden, weil diſs Wort nicht unmittelbar zugleich Begriff, ſondern der eigentliche Nahme, die feſte Ruhe des zum Grunde liegenden Subjects iſt. Da hingegen z. B. das Seyn, oder das Eine, die Einzelnheit, das Subject, ſelbſt auch, u. ſ. ſ. unmittelbar Begriffe andeuten. — Wenn auch von jenem Subjecte ſpeculative Wahrheiten geſagt werden, ſo entbehrt doch ihr Inhalt des immanenten Begriffs, weil er nur als ruhendes Subject vorhanden iſt, und ſie bekommen durch dieſen Umſtand leicht die Form der bloſſen Erbaulichkeit. — Von dieſer Seite wird alſo auch das Hindernifs, das in der Gewohnheit liegt, das ſpeculative Prädicat nach der Form des Satzes, nicht als Begriff und Weſen zu faſſen durch die Schuld des

philofophifchen Vortrags felbft vermehrt, und verringert werden können. Die Darftellung mufs, der Einficht in die Natur des Speculativen getreu, die dialektifche Form behalten und nichts hereinnehmen, als in fo fern es begriffen wird und der Begriff ift.

So fehr als das räfonnirende Verhalten, ift dem Studium der Philofophie die nicht räfonnirende Einbildung auf ausgemachte Wahrheiten hinderlich, auf welche der Befitzer es nicht nöthig zu haben meynt zurückzukommen, fondern fie zu Grunde legt und fie ausfprechen zu können glaubt, fo wie durch fie richten und abfprechen. Von diefer Seite thut es befonders Noth, dafs wieder ein ernfthafftes Gefchäffte aus dem Philofophiren gemacht werde. Von allen Wiffenfchaften, Künften, Gefchicklichkeiten, Handwerken gilt die Ueberzeugung, dafs, um fie zu befitzen, eine vielfache Bemühung des Erlernens und Uebens derfelben nöthig ift. In Anfehung der Philofophie dagegen fcheint itzt das Vorurtheil zu herrfchen, dafs, wenn zwar jeder Augen und Finger hat, und wenn er Leder und Werkzeug bekommt, er darum nicht im Stande fey, Schuhe zu machen, — jeder doch unmittelbar zu philofophiren, und die Philofophie zu beurtheilen ver-

ſtehe, weil er den Maſsſtab an ſeiner natürlichen Vernunft dazu beſitze, — als ob er den Maſsſtab eines Schuhes nicht an ſeinem Fuſſe ebenfalls beſäſſe. — Es ſcheint gerade in den Mangel von Kenntniſſen und von Studium der Beſitz der Philoſophie geſetzt zu werden, und dieſe da aufzuhören, wo jene anfangen. Sie wird häuffig für ein formelles inhaltsleeres Wiſſen gehalten, und es fehlt ſehr an der Einſicht, daſs was, auch dem Inhalte nach, in irgend einer Kenntniſs und Wiſſenſchafft Wahrheit iſt, dieſen Nahmen allein dann verdienen kann, wenn es von der Philoſophie erzeugt worden; daſs die andern Wiſſenſchafften, ſie mögen es mit Räſonniren, ohne die Philoſophie, verſuchen, ſo viel ſie wollen, ohne ſie nicht Leben, Geiſt, Wahrheit in ihnen zu haben vermögen.

In Anſehung der eigentlichen Philoſophie ſehen wir für den langen Weg der Bildung, für die eben ſo reiche als tiefe Bewegung, durch die der Geiſt zum Wiſſen gelangt, die unmittelbare Offenbarung des Göttlichen und den geſunden Menſchenverſtand, der ſich weder mit andrem Wiſſen noch mit dem eigentlichen Philoſophiren bemüht und gebildet hat, ſich unmittelbar als ein vollkommenes Equivalent und ſo gutes Surrogat anſehen, als etwa die Cichorie

ein Surrogat des Coffees zu seyn gerühmt wird. Es ist nicht erfreulich, zu bemerken, daſs die Unwissenheit und die form- wie geschmacklose Rohheit selbst, die unfähig ist, ihr Denken auf einen abstracten Satz, noch weniger auf den Zusammenhang mehrerer festzuhalten, bald die Freyheit und Toleranz des Denkens, bald aber Genialität zu seyn versichert. Die letztere, wie itzt in der Philosophie, grassirte bekanntlich einst ebenso in der Poësie; statt Poësie aber, wenn das Produciren dieser Genialität einen Sinn hatte, erzeugte es triviale Prose oder wenn es über diese hinausging, verrückte Reden. So itzt ein natürliches Philosophiren, das sich zu gut für den Begriff und durch dessen Mangel für ein anschauendes und poëtisches Denken hält, bringt willkührliche Combinationen einer durch den Gedanken nur desorganisirten Einbildungskrafft zu Markte, — Gebilde, die weder Fisch noch Fleisch, weder Poësie noch Philosophie sind.

Dagegen im ruhigern Bette des gesunden Menschenverstandes fortflieſſend gibt das natürliche Philosophiren eine Rhetorik trivialer Wahrheiten zum Besten. Wird ihm die Unbedeutenheit derselben vorgehalten, so versichert es dagegen, daſs der Sinn und die Erfül-

lung in ſeinem Herzen vorhanden ſey, und auch ſo bey Andern vorhanden ſeyn müſſe, indem es überhaupt mit der Unſchuld des Herzens und der Reinheit des Gewiſſens und dergleichen, letzte Dinge geſagt zu haben meynt, wogegen weder Einrede ſtatt finde, noch etwas weiteres gefodert werden könne. Es war aber darum zu thun, daſs das Beſte nicht im Innern zurückbliebe, ſondern aus dieſem Schachte zu Tage gefördert werde. Letzte Wahrheiten jener Art vorzubringen, dieſe Mühe konnte längſt erſparrt werden, denn ſie ſind längſt etwa im Katechismus, in den Sprichwörtern des Volks u. ſ. f. zu finden. — Es iſt nicht ſchwer, ſolche Wahrheiten an ihrer Unbeſtimmtheit oder Schiefheit zu faſſen, oft die gerade entgegengeſetzte ihrem Bewuſstſeyn in ihm ſelbſt aufzuzeigen. Es wird, indem es ſich aus der Verwirrung, die in ihm angerichtet wird, zu ziehen bemüht, in neue verfallen und wohl zu dem Ausbruche kommen, daſs ausgemachtermaſſen dem *ſo* und *ſo*, jenes aber *Sophiſtereyen* ſeyen; — ein Schlagwort des gemeinen Menſchenverſtandes gegen die gebildete Vernunft, wie den Ausdruck: *Träumereyen*, die Unwiſſenheit der Philoſophie ſich für dieſe ein für allemal gemerkt hat. — Indem jener ſich auf

das Gefühl, fein inwendiges Orakel, beruft, ift er gegen den, der nicht übereinftimmt, fertig; er mufs erklären, dafs er dem weiter nichts zu fagen habe, der nicht daffelbe in fich finde und fühle; — mit andern Worten, er tritt die Wurzel der Humanität mit Füffen. Denn die Natur diefer ift auf die Uebereinkunft mit andern zu dringen, und ihre Exiftenz nur in der zu Stande gebrachten Gemeinfamkeit der Bewufstfeyn. Das widermenfchliche, das thierifche befteht darin, im Gefühle ftehen zu bleiben und nur durch diefes fich mittheilen zu können.

Wenn nach einem königlichen Wege zur Wiffenfchaft gefragt würde, fo kann kein bequemerer angegeben werden, als der fich auf den gefunden Menfchenverftand zu verlaffen, und um übrigens auch mit der Zeit und mit der Philofophie fortzufchreiten, Recenfionen von philofophifchen Schriften, etwa gar die Vorreden und erften Paragraphen derfelben zu lefen, denn diefe geben die allgemeine Grundfätze, worauf alles ankommt, und jene neben der hiftorifchen Notiz noch die Beurtheilung, die fogar, weil fie Beurtheilung ift, über das Beurtheilte hinaus ift. Diefer gemeine Weg macht fich im Hausrocke, aber im hohenprie-

ſterlichen Gewande ſchreitet das Hochgefühl des Ewigen, Heiligen, Unendlichen einher — einen Weg, der vielmehr ſchon ſelbſt das unmittelbare Seyn im Centrum, die Genialität tiefer origineller Ideen und hoher Gedankenblitze iſt. Wie jedoch ſolche Tiefe noch nicht den Quell des Weſens offenbart, ſo ſind dieſe Raketen noch nicht das Empyreum. Wahre Gedanken und wiſſenſchaftliche Einſicht iſt nur in der Arbeit des Begriffes zu gewinnen. Er allein kann die Allgemeinheit des Wiſſens hervorbringen, welche weder die gemeine Unbeſtimmtheit und Dürftigkeit des gemeinen Menſchenverſtands, ſondern gebildete und vollſtändige Erkenntniſs, — noch die ungemeine Allgemeinheit der durch Trägheit und Eigendünkel von Genie ſich verderbenden Anlage der Vernunft, ſondern die zu ihrer einheimiſchen Form gediehene Wahrheit, welche fähig iſt, das Eigenthum aller ſelbſtbewuſsten Vernunft zu ſeyn.

Indem ich das, wodurch die Wiſſenſchaft exiſtirt, in die Selbſtbewegung des Begriffes ſetze, ſo ſcheint die Betrachtung, daſs die angeführten und noch andre äuſſre Seiten der Vorſtellungen unſerer Zeit über die Natur und Geſtalt der Wahrheit hievon abweichen, ja

ganz entgegen ſind, einem Verſuche, das Syſtem der Wiſſenſchaft in jener Beſtimmung darzuſtellen, keine günſtige Aufnahme zu verſprechen. Inzwiſchen kann ich bedenken, daſs, wenn z. B. zuweilen das Vortreſſliche der Philoſophie Plato's in ſeine wiſſenſchaftlich werthloſen Mythen geſetzt wird, es auch Zeiten gegeben, welche ſogar Zeiten der Schwärmerey genannt werden, worin die Ariſtoteliſche Philoſophie um ihrer ſpeculativen Tiefe willen geachtet und der Parmenides des Plato, wohl das gröſste Kunſtwerk der alten *Dialektik*, für die wahre Enthüllung und den *poſitiven Ausdruck des göttlichen Lebens* gehalten wurde, und ſogar bey vieler Trübheit deſſen, was die *Ekſtaſe* erzeugte, dieſe misverſtandne Ekſtaſe in der That nichts andres als *der reine Begriff* ſeyn ſollte, — daſs ferner das Vortreſſliche der Philoſophie unſerer Zeit ſeinen Werth ſelbſt in die Wiſſenſchaftlichkeit ſetzt, und wenn auch die Andern es anders nehmen, nur durch ſie in der That ſich geltend macht. Somit kann ich auch hoffen, daſs dieſer Verſuch, die Wiſſenſchaft dem Begriffe zu vindiciren und ſie in dieſem ihrem eigenthümlichen Elemente darzuſtellen, ſich durch die innre Wahrheit der Sache Eingang zu verſchaffen wiſſen werde. Wir

****

müssen überzeugt seyn, daſs das Wahre die Natur hat, durchzudringen, wenn seine Zeit gekommen, und daſs es nur erscheint, wenn diese gekommen, und deſswegen nie zu früh erscheint noch ein unreifes Publicum findet; auch daſs das Individuum dieses Effects bedarf um das, was noch seine einsame Sache ist, daran sich zu bewähren und die Ueberzeugung, die nur erst der Besonderheit angehört, als etwas allgemeines zu erfahren. Hiebey aber ist häufig das Publicum von denen zu unterscheiden, welche sich als seine Repräsentanten und Sprecher betragen. Jenes verhält sich in manchen Rücksichten anders als diese, ja selbst entgegengesetzt. Wenn es gutmüthigerweise die Schuld, daſs ihm eine philosophische Schrift nicht zusagt, eher auf sich nimmt, so schieben hingegen diese, ihrer Competenz gewiſs, alle Schuld auf den Schriftsteller. Die Wirkung ist in jenem stiller als das Thun dieser Todten, wenn sie ihre Todten begraben. Wenn itzt die allgemeine Einsicht überhaupt gebildeter, ihre Neugierde wachsamer und ihr Urtheil schneller bestimmt ist, so daſs die Füſse derer, die dich hinaustragen werden, schon vor der Thüre stehen, so ist hievon oft die langsamere Wirkung zu unterscheiden, welche die

Aufmerkſamkeit, die durch imponirende Verſicherungen erzwungen wurde, ſo wie den wegwerfenden Tadel, berichtigt, und einem Theile eine Mitwelt erſt in einiger Zeit gibt, während ein anderer nach dieſer keine Nachwelt mehr hat.

Weil übrigens in einer Zeit, worin die Allgemeinheit des Geiſtes ſo ſehr erſtarkt und die Einzelnheit, wie ſich gebührt, um ſo viel gleichgültiger geworden iſt, auch jene an ihrem vollen Umfang und gebildeten Reichthum hält und ihn fodert, der Antheil, der an dem geſammten Werke des Geiſtes auf die Thätigkeit des Individuums fällt, nur gering ſeyn kann, ſo muſs dieſes, wie die Natur der Wiſſenſchaft ſchon es mit ſich bringt, ſich um ſo mehr vergeſſen, und zwar werden und thun, was es kann, aber es muſs ebenſo weniger von ihm gefordert werden, wie es ſelbſt weniger von ſich erwarten und für ſich fordern darf.

Nachstehende bedeutendere Druckfehler, besonders die den Sinn ganz entstellenden mit * bezeichneten, wird der geneigte Leser ersucht, vor dem Lesen zu verbessern, solche aber wie Tavtalogie, Gesete, auf dem Bogen S öfters tod, tode u. s. f. zu übersehen.

S. 5. Z. 8. *Statt* in *lies* im
* S. 11. Z. 1. — welcher — welche
S. 25. Z. 8. *Nach* nach *ist zu setzen*: zu
S. 26. Z. 20. *Statt* ist; — ist:
S. 45. Z. 8. *del.* so |
S. 53. Z. 3. v. u. — heben — haben.
S. 56. Z. 11. — weist — erweisst
S. 59. Z. 9. — nicht — nichts
* S. 70. Z. 9. v. u. — untersch — ununtersch
S. 74. Z. 6. v. u. *Vor* wahr *ist* als *einzuschalten.*
* S. 148. Z. 18. — Nebenerfüllung — Nebelerfüllung
S. 152. Z. 4. v. u. — nur daher — daher nur
S. 164 Z. 8. — Begriffe — Begriff
S. 177. Z. 6. v. u. *nach* thun *setze* sey,
S. 205. Z. 14. — der — des
S. 211. Z. 2. v. u. — die — der
S. 224. Z. 10. — nur — nun
S. 226. Z. 13. — allgemeine — allgemein
* S. 244. Z. 3. v. u. *Nach* welche *ist einzuschalten*: die Beobachtung.

Verbesserungen.

S. 249. l. Z. u. S. 250. Z. 1. *sind die Worte* das Thun als Thun gegenwärtig *einmal auszustreichen*.

S. 259. Z. 3. v. u. *statt* welcher *lies* das

S. 278. Z. 4. v. u. *vor* was — *comma* — *semicolon*

S. 280. Z. 10. v. u. — seyendes — seyenden

* S. [illegible]4. Z. 2. — Ist — Ich

— Z. 13. — sich diesen — sich als Diesen

* S. 300 Z. 9. — Lust — Luft

S. 303. Z. 13. *del.* fur

S. 324. Z. 6. v. u. — ihm — ihn

S. 335. Z. 6. — er — es

S. 400. Z. 12. — abstracte — abstracten

S. 402. Z. 4. v. u. — unmittelbarer substantieller — unmittelbaren substantiellen

* S. 414. Z. 12. — dergleichen — der gleichen

— — Z. 16. — Schicksale — Schicksal.

S. 417. Z. 1. *Nach* Aller *comma*

S. 426. Z. 1. *Statt* Puncte *lies* Punct

* S. 428. Z. 10. — einzige — einseitige

* S. 455. Z. 6. v. u. — beyden — beyde

S. 494. Z. 3. — bestimmten — bestimmtem

* S. 501. Z. 17. — Wesen — Weisen

S. 506. Z. 5. — welche — welcher

* S. 516. Z. 7. — entgegengesetzten — entgegengesetzte

* S. 517. Z. 9. — kein — ein

S. 542. Z. 17. *del.* darin

S. 552. Z. 10. v. u. *del.* aus

S. 557. Z. 1 *del.* . zu

S. 574. Z. 8. *del.* will

Verbesserungen.

S. 598. Z. 2. *del.* ist
* S. 602. l. Z. *ſtatt* nun *lies* nur
* S. 607. Z. 3. — alſo — als
* — — Z. 8. — nach — noch
** S. 619. Z. 9. *Vor* für das-wahre *iſt* nicht *einzuſetzen*
S. — Z. 2. v. u. *ſtatt* ſeiner *lies* einer
S. 623. Z. 3. v. u. *Nach* Insichseyns *iſt* willen *einzuſetzen.*
S. 642. Z. 6. v. u. *Nach* über *comma*
S. — Z. 3. v. 3. *ſtatt* sie *lies* sich
S. 651. l. Z. — Selbſtbewuſstseyn — Selbſtbewuſstseyns
S. 695. Z. 12. v. u. — er — es
S. 702. Z. 5. — Bewandniſses — Bewandniſs es
S. 704. Z. 17. — Erinnerung — Er - Innerung.
S. 719. Z. 5. v. u. *Nach dem erſten* ſich *comma.*
S. 731. Z. 4. v. u. *Nach* an ſich *comma.*
S. 740. Z. 12. *Nach* Menſch *comma.*
* S. 746. Z. 6. v. u. *Statt* Hülſe *lies* Hülfe.
S. 748. Z. 13. — das — daſs
* S. 751. Z. 4. v. u. — welche — welchen

I.

Wissenschaft

der

Phänomenologie

des

Geistes.

Es ist eine natürliche Vorstellung, daſs, eh in der Philosophie an die Sache selbst, nemlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist, gegangen wird, es nothwendig ſey, vorher über das Erkennen sich zu verständigen, das als das Werkzeug, wodurch man des Absoluten sich bemächtige, oder als das Mittel, durch welches hindurch man es erblicke, betrachtet wird. Die Besorgniſs scheint gerecht, theils daſs es verschiedene Arten der Erkenntniſs geben, und darunter eine geschickter als eine andere zur Erreichung dieses Endzwecks seyn möchte, hiemit durch falsche Wahl unter ihnen, — theils auch daſs, indem das Erkennen ein Vermögen von bestimmter Art und Umfange iſt, ohne die genauere Bestimmung seiner Natur und Grántze, Wolken des Irrthums statt des Himmels der Wahrheit erfaſst werden. Dieſe Besorgniſs muſs sich wohl sogar in die Ueberzeugung verwandeln, daſs das ganze Beginnen, dasjenige, was An-sich ist, durch das Erkennen dem Bewuſstseyn zu erwerben, in seinem Begriffe widersinnig sey, und zwischen das Erkennen und das Absolute eine sie schlechthin scheidende Gräntze falle. Denn ist das Erkennen das Werkzeug, sich des absoluten Wesens zu bemächtigen, so fällt sogleich auf, daſs die Anwendung eines Werkzeugs auf eine Sache, sie vielmehr nicht läſst,

wie sie für sich ist, sondern eine Formirung und Veränderung mit ihr vornimmt. Oder ist das Erkennen nicht Werkzeug unserer Thätigkeit, sondern gewissermaſsen ein passives Medium, durch welches hindurch das Licht der Wahrheit an uns gelangt, so erhalten wir auch so sie nicht, wie sie an sich, sondern wie sie durch und in diesem Medium ist. Wir gebrauchen in beyden Fällen ein Mittel, welches unmittelbar das Gegentheil seines Zwecks hervorbringt; oder das Widersinnige ist vielmehr, daſs wir uns überhaupt eines Mittels bedienen. Es scheint zwar, daſs diesem Uebelstande durch die Kenntniſs der Wirkungsweise des *Werkzeugs* abzuhelfen steht, denn sie macht es möglich, den Theil, welcher in der Vorstellung, die wir durch es vom Absoluten erhalten, dem Werkzeuge angehört, im Resultate abzuziehen, und so das Wahre rein zu erhalten. Allein, diese Verbesserung würde uns in der That nur dahin zurückbringen, wo wir vorher waren. Wenn wir von einem formirten Dinge das wieder wegnehmen, was das Werkzeug daran gethan hat, so ist uns das Ding, — hier das Absolute — gerade wieder so viel als vor dieser somit überflüssiger Bemühung. Sollte das Absolute durch das Werkzeug uns nur überhaupt näher gebracht werden, ohne etwas an ihm zu verändern, wie etwa durch die Leimruthe der Vogel, so würde es wohl, wenn es nicht an und für sich schon bey uns wäre und seyn wollte, dieser List spotten; denn eine List wäre in

diesem Falle das Erkennen, da es durch sein vielfaches Bemühen ganz etwas anderes zu treiben sich die Miene gibt, als nur die unmittelbare und somit mühelose Beziehung hervor zu bringen. Oder wenn die Prüffung des Erkennens, das wir als ein *Medium* uns vorstellen, uns das Gesetz seiner Strahlenbrechung kennen lehrt, so nützt es eben so nichts, sie im Resultate abzuziehen; denn nicht das Brechen des Strahls, sondern der Strahl selbst, wodurch die Wahrheit uns berührt, ist das Erkennen, und dieses abgezogen, wäre uns nur die reine Richtung, oder der leere Ort bezeichnet worden.

Inzwischen wenn die Besorgniſs in Irrthum zu gerathen, ein Miſstrauen in die Wissenschaft ſetzt, welche ohne dergleichen Bedenklichkeiten ans Werk selbst geht und wirklich erkennt, so ist nicht abzusehen, warum nicht umgekehrt ein Miſstrauen in diſs Miſstrauen gesetzt, und beſorgt werden soll, daſs diese Furcht zu irren schon der Irrthum selbst ist. In der That setzt sie etwas und zwar manches als Wahrheit voraus, und stützt darauf ihre Bedenklichkeiten und Consequenzen, was selbst vorher zu prüfſen ist, ob es Wahrheit sey. Sie setzt nemlich *Vorstellungen* von dem *Erkennen* als einem *Werkzeuge* und *Medium*, auch einen *Unterschied unserer selbst von diesem Erkennen* voraus; vorzüglich aber diſs, daſs das Absolute *auf einer Seite* stehe, und *das Erkennen auf der andern Seite* für sich und getrennt von dem Absoluten doch etwas reelles, oder hiemit, daſs das Er-

kennen, welches, indem es aufser dem Absoluten, wohl auch aufser der Wahrheit ist, doch wahrhaft sey; eine Annahme, wodurch das, was sich Furcht vor dem Irrthume nennt, sich eher als Furcht vor der Wahrheit zu erkennen gibt.

Diese Consequenz ergibt sich daraus, dafs das Absolute allein wahr, oder das Wahre allein absolut ist. Sie kann abgelehnt werden, durch den Unterschied, dafs ein Erkennen, welches zwar nicht, wie die Wissenschaft will, das Absolute erkennt, doch auch wahr; und das Erkennen überhaupt, wenn es dasselbe zu fassen zwar unfähig sey, doch anderer Wahrheit fähig seyn könne. Aber wir sehen nachgerade, dafs solches hin- und herreden, auf einen trüben Unterschied zwischen einem absoluten Wahren, und einem sonstigen Wahren hinaus laufft, und das Absolute, das Erkennen, und so fort, Worte sind, welche eine Bedeutung voraus setzen, um die zu erlangen es erst zu thun ist.

Statt mit dergleichen unnützen Vorstellungen und Redensarten, von dem Erkennen, als einem Werkzeuge, des Absoluten habhafft zu werden, oder als einem Medium, durch das hindurch wir die Wahrheit erblicken und so fort, — Verhältnisse, worauf wohl alle diese Vorstellungen von einem Erkennen, das vom Absoluten, und einem Absoluten, das von dem Erkennen getrennt ist, hinauslauffen, — statt mit den Ausreden, welche das Unvermögen der Wissenschaft aus der Vor-

ansetzung solcher Verhältnisse schöpft, um von der Mühe der Wissenschaft zugleich sich zu befreyen, und zugleich sich das Ansehen eines ernsthaften und eifrigen Bemühens zu geben, — so wie statt mit Antworten auf alles dieses sich herumzuplacken, könnten sie als zufällige und willkührliche Vorstellungen geradezu verworfen, und der damit verbundne Gebrauch von Worten als dem Absoluten, dem Erkennen, auch dem Objectiven und Subjectiven, und unzähligen andern, deren Bedeutung als allgemein bekannt vorausgesetzt wird, sogar als Betrug angesehen werden. Denn das Vorgeben, theils dafs ihre Bedeutung allgemein bekannt ist, theils auch, dafs man selbst ihren Begriff hat, scheint eher nur die Hauptsache ersparen zu sollen, nemlich diesen Begriff zu geben. Mit mehr Recht dagegen könnte die Mühe gespart werden, von solchen Vorstellungen und Redensarten, wodurch die Wissenschaft selbst abgewehrt werden soll, überhaupt Notitz zu nehmen, denn sie machen nur eine leere Erscheinung des Wissens aus, welche vor der auftretenden Wissenschaft unmittelbar verschwindet. Aber die Wissenschaft darin, dass sie auftritt, ist sie selbst eine Erscheinung; ihr Auftreten ist noch nicht sie in ihrer Wahrheit ausgeführt und ausgebreitet. Es ist hiebey gleichgültig, sich vorzustellen, dafs *sie* die Erscheinung ist, weil sie *neben anderem* auftritt, oder jenes andere unwahre Wissen ihr Erscheinen zu nennen. Die Wissenschaft mufs

sich aber von diesem Scheine befreyen; und sie kann diſs nur dadurch, daſs sie sich gegen ihn wendet. Denn sie kann ein Wissen, welches nicht wahrhafft ist, weder als eine gemeine Ansicht der Dinge nur verwerfen, und versichern, daſs sie eine ganz andere Erkenntniſs, und jenes Wissen für sie gar nichts ist; noch sich auf die Ahndung eines bessern in ihm selbst beruffen. Durch jene *Versicherung* erklärte sie ihr *Seyn* für ihre Krafft; aber das unwahre Wissen berufft sich eben so darauf, daſs *es ist*, und *versichert*, daſs ihm die Wissenschaft nichts ist; *ein* trockenes Versichern gilt aber gerade so viel als ein anderes. Noch weniger kann sie sich auf die bessere Ahndung beruffen, welche in dem nicht wahrhafften Erkennen vorhanden, und in ihm selbst die Hinweisung auf sie sey; denn einestheils berieffe sie sich ebenso wieder auf ein Seyn; anderntheils aber auf sich, als auf die Weise, wie sie im nicht wahrhafften Erkennen ist, das heiſst, auf eine schlechte Weise ihres Seyns, und auf ihre Erscheinung vielmehr, als darauf, wie sie an und für sich ist. Aus diesem Grunde soll hier die Darstellung des erscheinenden Wissens vorgenommen werden.

Weil nun diese Darstellung nur das erscheinende Wissen zum Gegenstande hat, so scheint sie selbst nicht die freye, in ihrer eigenthümlichen Gestalt sich bewegende Wissenschafft zu seyn, sondern sie kann von diesem Standpunkte aus, als der Weg des natürlichen Bewuſstseyns, das zum wahren Wis-

sen dringt, genommen werden; oder als der Weg der Seele, welche die Reihe ihrer Gestaltungen, als durch ihre Natur ihr vorgesteckter Stationen durchwandert, daſs sie sich zum Geiste lautere, indem sie durch die vollständige Erfahrung ihrer selbst zur Kenntniſs desjenigen gelangt, was sie an sich selbst ist.

Das natürliche Bewuſstseyn wird sich erweisen, nur Begriff des Wissens, oder nicht reales Wissen zu seyn. Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst was die Realisirung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deſswegen als der Weg des *Zweifels* angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung: auf ihm geschieht nemlich nicht das, was unter zweifeln verstanden zu werden pflegt, ein Rütteln an dieser oder jener vermeynten Wahrheit, auf welches ein gehöriges wiederverschwinden des Zweifels und eine Rückkehr zu jener Wahrheit erfolgt, so daſs am Ende die Sache genommen wird wie vorher. Sondern er ist die bewuſste Einsicht in die Unwahrheit des erscheinenden Wissens, dem dasjenige das reellste ist, was in Wahrheit vielmehr nur der nichtrealisirte Begriff ist. Dieser sich vollbringende Stepticismus ist darum auch nicht dasjenige, womit wohl der ernsthafte Eifer um Wahrheit und Wissenschafft sich für diese fertig gemacht

und ausgerüstet zu haben wähnt; nemlich mit dem *Vorsatze*, in der Wissenschaft auf die Autorität sich den Gedanken anderer nicht zu ergeben, sondern alles selbst zu prüffen und nur der eigenen Ueberzeugung zu folgen, oder besser noch, alles selbst zu produciren, und nur die eigne That für das Wahre zu halten. Die Reihe seiner Gestaltungen, welche das Bewufstseyn auf diesem Wege durchläufft, ist vielmehr die ausführliche Geschichte der *Bildung* des Bewufstseyns selbst zur Wissenschafft. Jener Vorsatz stellt die Bildung in der einfachen Weise des Vorsatzes als unmittelbar abgethan und geschehen vor; dieser Weg aber ist gegen diefe Unwahrheit die wirkliche Ausführung. Der eigenen Ueberzeugung folgen, ist allerdings mehr als sich der Autorität ergeben; aber durch die Verkehrung des Dafürhaltens aus Autorität, in Dafürhalten aus eigener Ueberzeugung, ist nicht nothwendig der Innhalt desselben geändert und an die Stelle des Irrthums Wahrheit getreten. Auf die Autorität anderer oder aus eigener Ueberzeugung im Systeme des Meynens und des Vorurtheils zu stecken, unterscheidet sich von einander allein durch die Eitelkeit, welche der letztern Weise beywohnt. Der sich auf den ganzen Umfang des erscheinenden Bewufstseyns richtende Skepticismus macht dagegen den Geist erst geschickt zu prüffen, was Wahrheit ist, indem er eine Verzweiflung an den sogenannten natürlichen Vorstellungen, Gedanken und Meynungen zustande bringt,

welcher es gleichgültig ist, eigene oder fremde zu nennen, und mit welchen das Bewufstseyn, das *geradezu* ans Prüffen geht, noch erfüllt und behaftet, dadurch aber in der That dessen unfähig ist, was es unternehmen will.

Die *Vollständigkeit* der Formen des nicht realen Bewufstseyns, wird sich durch die Nothwendigkeit des Fortganges und Zusammenhanges selbst ergeben. Um difs begreiflich zu machen, kann im Allgemeinen zum voraus bemerkt werden, dafs die Darstellung des nicht wahrhaften Bewufstseyns in seiner Unwahrheit, nicht eine blofs *negative* Bewegung ist. Eine solche einseitige Ansicht hat das natürliche Bewufstseyn überhaupt von ihr; und ein Wissen, welches diese Einseitigkeit zu seinem Wesen macht, ist eine der Gestalten des unvollendeten Bewufstseyns, welche in den Verlauff des Weges selbst fällt, und darin sich darbieten wird. Sie ist nemlich der Skepticismus, der in dem Resultate nur immer das *reine Nichts* sieht, und davon abstrahirt, dafs difs Nichts, bestimmt das Nichts *dessen* ist, *woraus es resultirt.* Das Nichts ist aber nur, genommen als das Nichts dessen, woraus es herkommt, in der That das wahrhafte Resultat; es ist hiemit selbst ein *bestimmtes* und hat einen *Inhalt.* Der Skepticismus, der mit der Abstraction des Nichts oder der Leerheit endigt, kann von dieser nicht weiter fortgehen, sondern mufs es erwarten, ob, und was ihm etwa neues sich darbietet, um es in denselben leeren Abgrund zu

werfen. Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaſst wird, als *bestimmte* Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Uebergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.

Das *Ziel* aber ist dem Wissen ebenso nothwendig, als die Reihe des Fortganges, gesteckt; es ist da, wo es nicht mehr über sich selbst hinaus zu gehen nöthig hat, wo es sich selbst findet, und der Begriff dem Gegenstande, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. Der Fortgang zu diesem Ziele ist daher auch unaufhaltsam, und auf keiner frühern Station Befriedigung zu finden. Was auf ein natürliches Leben beschränkt ist, vermag durch sich selbst nicht über sein unmittelbares Daseyn hinauszugehen; aber es wird durch ein anderes darüber hinausgetrieben, und diſs hinausgerissen werden ist sein Tod. Das Bewuſstseyn aber ist für sich selbst sein *Begriff*, dadurch unmittelbar das hinausgehen über das Beschränkte, und, da ihm diſs Beschränkte angehört, über sich selbst: mit dem Einzelnen ist ihm zugleich das Jenseits gesetzt, wäre es auch nur, wie im räumlichen Anschauen, *neben* dem Beschränkten. Das Bewuſstseyn leidet also diese Gewalt, sich die beschränkte Befriedigung zu verderben, von ihm selbst. Bey dem Gefühle dieser Gewalt mag die Angst vor der Wahrheit wohl zurücktreten, und sich dasjenige, dessen Verlust droht, zu erhalten stre-

ben. Sie kann aber keine Ruhe finden; es sey daſs sie in gedankenloser Trägheit stehen bleiben will: der Gedanke verkümmert die Gedankenlosigkeit, und seine Unruhe stört die Trägheit: oder daſs sie als Empfindsamkeit sich befestigt, welche alles in *seiner Art gut* zu finden versichert; diese Versicherung leidet eben so Gewalt von der Vernunft, welche gerade darum etwas nicht gut findet, in so fern es eine Art ist. Oder die Furcht der Wahrheit mag sich vor sich und andern hinter dem Scheine verbergen, als ob gerade der heiſse Eifer für die Wahrheit selbst es ihr so schwer, ja unmöglich mache, eine andere Wahrheit zu finden, als die einzige der Eitelkeit, immer noch gescheuter zu seyn, als jede Gedanken, welche man aus sich selbst oder von andern hat; diese Eitelkeit, welche sich jede Wahrheit zu vereiteln, daraus in sich zurückzukehren versteht, und an diesem eignen Verstande sich weidet, der alle Gedanken immer aufzulösen und statt alles Inhalts nur das trockne Ich zu finden weiſs, ist eine Befriedigung, welche sich selbst überlassen werden muſs, denn sie flieht das Allgemeine, und sucht nur das Fürsichseyn.

Wie dieses vorläufig und im allgemeinen über die Weise und Nothwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über *die Methode der Ausführung* etwas zu erinnern dienlich seyn. Diese Darstellung als ein *Verhalten* der *Wissenschaft* zu dem *erscheinenden* Wissen, und als *Untersuchung*

und *Prüffung der Realität des Erkennens* vorgestellt, scheint nicht ohne irgend eine Voraussetzung, die als *Maſsstab* zu Grunde gelegt wird, statt finden zu können. Denn die Prüffung besteht in dem Anlegen eines angenommenen Maſsstabes, und in der sich ergebenden Gleichheit oder Ungleichheit dessen, was geprüfft wird, mit ihm, die Entscheidung, ob es richtig oder unrichtig ist; und der Maſsstab überhaupt, und ebenso die Wissenschaft, wenn sie der Maſsstab wäre, ist dabey als das *Wesen* oder als *das an sich* angenommen. Aber hier, wo die Wissenschaft erst auftritt, hat weder sie selbst, noch was es sey, sich als das Wesen oder als das an sich gerechtfertigt; und ohne ein solches scheint keine Prüffung statt finden zu können.

Dieser Widerspruch und seine Wegräumung wird sich bestimmter ergeben, wenn zuerst an die abstracten Bestimmungen des Wissens und der Wahrheit erinnert wird, wie sie an dem Bewuſstseyn vorkommen. Dieses *unterscheidet* nemlich etwas von sich, worauf es sich zugleich *bezieht*; oder wie diſs ausgedrückt wird, es ist etwas *für dasselbe*; und die bestimmte Seite dieses *Beziehens*, oder des *Seyns* von Etwas *für ein Bewuſstseyn* ist das *Wissen*. Von diesem Seyn für ein anderes, unterscheiden wir aber, das *an sich seyn*; das auf das Wissen bezogene wird eben so von ihm unterschieden, und gesetzt als *seyend* auch ausser dieser Beziehung; die Seite dieses an sich heiſst *Wahrheit*. Was eigentlich an diesen Be-

stimmungen sey, geht uns weiter hier nichts an, denn indem das erscheinende Wissen unser Gegenstand ist, so werden auch zunächst seine Bestimmungen aufgenommen, wie sie sich unmittelbar darbieten; und so wie sie gefaſst worden sind, ist es wohl, daſs sie sich darbieten.

Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es *an sich* ist. Allein in dieser Untersuchung ist es *unser* Gegenstand, es ist *für uns;* und das *an sich* desselben, welches sich ergäbe, wäre so vielmehr sein Seyn *für uns;* was wir als sein Wesen behaupten würden, vielmehr nicht seine Wahrheit, sondern nur unser Wissen von ihm. Das Wesen oder der Maſsstab fiele in uns, und dasjenige, was mit ihm verglichen, und über welches durch diese Vergleichung entschieden werden sollte, hätte ihn nicht nothwendig anzuerkennen.

Aber die Natur des Gegenstandes, den wir untersuchen, überhebt dieser Trennung oder dieses Scheins von Trennung und Voraussetzung. Das Bewuſstseyn gibt seinen Maſsstab an ihm selbst, und die Untersuchung wird dadurch eine Vergleichung seiner mit sich selbst seyn; denn die Unterscheidung, welche so eben gemacht worden ist, fällt in es. Es ist in ihm eines *für ein* anderes, oder es hat überhaupt die Bestimmtheit des Moments des Wissens an ihm; zugleich ist ihm diſs andere nicht nur *für es*, sondern auch auſser dieser Beziehung oder *an sich;*

das Moment der Wahrheit. An dem also, was das Bewufstseyn innerhalb seiner für das *an sich* oder das *Wahre* erklärt, haben wir den Mafsstab, den es selbst aufstellt, sein Wissen daran zu messen. Nennen wir das *Wissen* den *Begriff*, das Wesen oder das *Wahre* aber, das Seyende oder den *Gegenstand*, so besteht die Prüffung darin, zuzusehen, ob der Begriff dem Gegenstande entspricht. Nennen wir aber *das Wesen* oder das an sich *des Gegenstandes den Begriff*, und verstehen dagegen unter dem *Gegenstande*, ihn als *Gegenstand*, nemlich wie er *für ein anderes* ist, so besteht die Prüffung darin, dafs wir zusehen, ob der Gegenstand seinem Begriff entspricht. Man sieht wohl, dafs beydes dasselbe ist; das wesentliche aber ist, difs für die ganze Untersuchung festzuhalten, dafs diese beyden Momente, *Begriff und Gegenstand, für ein anderes*, und an *sich selbst* seyn, in das Wissen, das wir untersuchen, selbst fallen, und hiemit wir nicht nöthig haben, Mafsstäbe mitzubringen, und *unsere* Einfälle und Gedanken bey der Untersuchung zu appliciren; dadurch, dafs wir diese weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie *an* und *für sich* selbst ist, zu betrachten.

Aber nicht nur nach dieser Seite, dafs Begriff und Gegenstand, der Mafsstab und das zu Prüffende, in dem Bewufstseyn selbst vorhanden sind, wird eine Zuthat von uns überflüssig, sondern wir werden auch der Mühe der Vergleichung beyder, und der eigentlichen *Prüffung* überhoben, so dafs indem das

Bewufstseyn sich selbst prüfft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt. Denn das Bewufstseyn ist einerseits Bewufstseyn des Gegenstandes, anderseits Bewufstseyn seiner selbst; Bewufstseyn dessen, was ihm das Wahre ist, und Bewufstseyn seines Wissens davon. Indem beyde *fur dasselbe* sind, ist es selbst ihre Vergleichung; es wird *fur dasselbe*, ob sein Wissen von dem Gegenstande diesem entspricht oder nicht. Der Gegenstand scheint zwar für dasselbe nur so zu seyn, wie es ihn weifs; es scheint gleichsam nicht dahinter kommen zu können, wie er, *nicht fur dasselbe*, sondern wie er *an sich* ist, und also auch sein Wissen nicht an ihm prüffen zu können. Allein gerade darin, dafs es überhaupt von einem Gegenstande weifs, ist schon der Unterschied vorhanden, dafs *ihm* etwas das *an sich*, ein anderes Moment aber das Wissen, oder das Seyn des Gegenstandes *fur das* Bewufstseyn ist. Auf dieser Unterscheidung, welche vorhanden ist, beruht die Prüffung. Entspricht sich in dieser Vergleichung beydes nicht, so scheint das Bewufstseyn sein Wissen ändern zu müssen, um es dem Gegenstande gemäfs zu machen, aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der That auch der Gegenstand selbst; denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer, denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an. Es wird hiemit dem Bewufstseyn, dafs dasjenige, was

ihm vorher das *an sich* war, nicht an sich ist, oder dafs es nur *für es an sich* war. Indem es also an seinem Gegenstande sein Wissen diesem nicht entsprechend findet, hält auch der Gegenstand selbst nicht aus; oder der Mafsstab der Prüffung ändert sich, wenn dasjenige, dessen Mafsstab er seyn sollte, in der Prüffung nicht besteht; und die Prüffung ist nicht nur eine Prüffung des Wissens, sondern auch ihres Mafsstabes.

Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewufstseyn an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen, als an seinem Gegenstande ausübt, *in sofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird. Es ist in dieser Beziehung an dem so eben erwähnten Verlauffe ein Moment noch näher herauszuheben, wodurch sich über die wissenschafftliche Seite der folgenden Darstellung ein neues Licht verbreiten wird. Das Bewufstseyn weifs *Etwas*, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das *an sich;* er ist aber auch für das Bewufstseyn das *an sich;* damit tritt die Zweydeutigkeit dieses Wahren ein. Wir sehen, dafs das Bewufstseyn itzt zwey Gegenstände hat, den einen das erste *an sich*, den zweyten, *das für es seyn dieses an sich*. Der letztere scheint zunächst nur die Reflexion des Bewufstseyns in sich selbst zu seyn, ein Vorstellen, nicht eines Gegenstandes, sondern nur seines Wissens von jenem ersten. Allein wie vorhin gezeigt worden, ändert sich ihm dabey der erste

Gegenstand; er hört auf das an sich zu seyn, und wird ihm zu einem solchen, der nur *für es* das *an sich* ist; somit aber ist dann difs: *das für es seyn dieses an sich*, das wahre, das heifst aber, difs ist das *Wesen*, oder sein *Gegenstand*. Dieser neue Gegenstand enthält die Nichtigkeit des ersten, er ist die über ihn gemachte Erfahrung.

An dieser Darstellung des Verlauffs der Erfahrung ist ein Moment, wodurch sie mit demjenigen nicht übereinzustimmen scheint, was unter der Erfahrung verstanden zu werden pflegt. Der Uebergang nemlich, vom ersten Gegenstande und dem Wissen desselben, zu dem andern Gegenstande, *an dem* man sagt, dafs die Erfahrung gemacht worden sey, wurde so angegeben, dafs das Wissen vom ersten Gegenstande, oder das *für* das Bewufstseyn des ersten an sich, der zweyte Gegenstand selbst werden soll. Dagegen es sonst scheint, dafs wir die Erfahrung von der Unwahrheit unseres ersten Begriffs, *an einem andern* Gegenstande machen, den wir zufälliger Weise und äufserlich etwa finden, so dafs überhaupt nur das reine *Auffassen* dessen, was an und für sich ist, in uns falle. In jener Ansicht aber zeigt sich der neue Gegenstand als geworden, durch eine *Umkehrung des Bewufstseyns* selbst. Diese Betrachtung der Sache ist unsere Zuthat, wodurch sich die Reihe der Erfahrungen des Bewufstseyns zum wissenschaftlichen Gange erhebt, und welche nicht für das Bewufstseyn ist, das wir betrachten. Es ist aber

difs in der That auch derselbe Umstand, von welchem oben schon in Ansehung des Verhältnisses dieser Darstellung zum Skepticismus die Rede war, dafs nemlich das jedesmahlige Resultat, welches sich an einem nicht wahrhafften Wissen ergibt, nicht in ein leeres Nichts zusammenlauffen dürfe, sondern nothwendig als Nichts *desjenigen, dessen Resultat* es ist, aufgefafst werden müsse; ein Resultat, welches das enthält, was das vorhergehende Wissen Wahres an ihm hat. Difs bietet sich hier so dar, dafs, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewufstseyn zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das *an sich*, zu einem: für das *Bewufstseyn seyn des an sich wird*, difs der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewufstseyns auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist, als der vorhergehenden. Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewufstseyns in ihrer Nothwendigkeit leitet. Nur diese Nothwenkeit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem Bewufstseyn, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht. Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des *an sich*, oder *für uns seyns*, welches nicht für das Bewufstseyn, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt; der *Inhalt* aber dessen, was uns entsteht, ist *für es*, und wir begreiffen nur das formelle desselben, oder sein reines Entstehen; *für es*

ist difs entstandene nur als Gegenstand, *für uns* zugleich als Bewegung und Werden.

Durch diese Nothwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon *Wissenschaft*, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschafft der *Erfahrung des Bewufstseyns.*

Die Erfahrung, welche das Bewufstseyn über sich macht, kann ihrem Begriffe nach nichts weniger in sich begreiffen, als das ganze System desselben, oder das ganze Reich der Wahrheit des Geistes, so dafs die Momente derselben in dieser eigenthümlichen Bestimmtheit sich darstellen, nicht abstracte, reine Momente zu seyn, sondern so, wie sie für das Bewufstseyn sind, oder wie dieses selbst, in seiner Beziehung auf sie auftritt, wodurch die Momente des Ganzen, *Gestalten des Bewufstseyns* sind. Indem es zu seiner wahren Existenz sich forttreibt, wird es einen Punkt erreichen, auf welchem es seinen Schein ablegt, mit fremdartigem, das nur für es und als ein anderes ist, behafftet zu seyn, oder wo die Erscheinung dem Wesen gleich wird, seine Darstellung hiemit mit eben diesem Punkte der eigentlichen Wissenschafft des Geistes zusammenfällt, und endlich, indem es selbst difs sein Wesen erfafst, wird es die Natur des absoluten Wissens selbst bezeichnen.

I.

Die sinnliche Gewifsheit; oder das Diese und das Meynen.

Das Wissen, welches zuerst oder unmittelbar unser Gegenstand ist, kann kein anderes *seyn*, als dasjenige, welches selbst unmittelbares Wissen, *Wissen* des *unmittelbaren* oder *Seyenden* ist. Wir haben uns ebenso *unmittelbar* oder *aufnehmend* zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreiffen abzuhalten.

Der concrete Inhalt der *sinnlichen Gewifsheit* läfst sie unmittelbar als die *reichste* Erkenntnifs, ja als eine Erkenntnifs von unendlichem Reichthum erscheinen, für welchen eben so wohl, wenn wir im Raume und in der Zeit, als worin er sich ausbreitet, *hinaus*, — als wenn wir uns ein Stück aus dieser Fülle nehmen, und durch Theilung in dasselbe *hineingehen*, keine Gräntze zu finden ist. Sie erscheint ausserdem als die *wahrhaffteste;* denn sie hat von dem Gegenstande noch nichts weggelassen, sondern ihn in seiner ganzen Vollständigkeit vor sich. Diese *Gewifsheit* aber gibt in der That sich selbst für die

abstracteste und ärmste *Wahrheit* aus. Sie sagt von dem, was sie weiſs, nur diſs aus: es *ist;* und ihre Wahrheit enthält allein das *Seyn* der Sache; das Bewuſstseyn seinerseits ist in dieſer Gewiſsheit nur als reines *Ich;* oder *Ich* bin darin nur als reiner *dieser*, und der Gegenstand ebenso nur als reines *dieses*. Ich, *dieser*, bin *dieser* Sache, nicht darum *gewiſs*, weil *Ich* als Bewuſstseyn hieſbey mich entwickelte und mannichfaltig den Gedanken bewegte. Auch nicht darum, weil *die Sache*, deren ich gewiſs bin, nach einer Menge unterschiedener Beschaffenheiten, eine reiche Beziehung an ihr selbst, oder ein vielfaches Verhalten zu andern wäre. Beydes geht die Wahrheit der sinnlichen Gewiſsheit nichts an; weder Ich, noch die Sache hat darin die Bedeutung einer mannichfaltigen Vermittlung; Ich, nicht die Bedeutung eines mannichfaltigen Vorstellens oder Denkens, noch die Sache die Bedeutung mannichfaltiger Beschaffenheiten; sondern die Sache *ist;* und sie *ist*, nur weil sie *ist; sie ist*, diſs ist dem sinnlichen Wissen das Wesentliche, und dieses reine *Seyn* oder diese einfache Unmittelbarkeit macht ihre *Wahrheit* aus. Eben so ist die Gewiſsheit als *Beziehung unmittelbare* reine Beziehung; das Bewuſstseyn ist *Ich*, weiter nichts, ein reiner *dieser;* der *einzelne* weiſs, reines dieses, oder *das einzelne*.

An dem *reinen Seyn* aber, welches das Wesen dieſer Gewiſsheit ausmacht, und welches sie als ihre Wahrheit aussagt, spielt, wenn wir zusehen,

noch vieles andere beyher. Eine wirkliche sinnliche Gewifsheit ist nicht nur diese reine Unmittelbarkeit, sondern ein *Beyspiel* derselben. Unter den unzähligen dabey vorkommenden Unterschieden finden wir allenthalben die Hauptverschiedenheit, dafs nemlich in ihr sogleich aus dem reinen Seyn, die beyden schon genannten *Diesen*, ein *Dieser* als *Ich*, und ein *Dieses als Gegenstand* herausfallen. Reflectiren *wir* über diesen Unterschied, so ergibt sich, dafs weder das Eine noch das Andere nur *unmittelbar*, in der sinnlichen Gewifsheit ist, sondern zugleich als *vermittelt*; Ich habe die Gewifsheit *durch* ein anderes, nemlich die Sache; und diese ist eben so in der Gewifsheit *durch* ein anderes, nemlich durch Ich.

Diesen Unterschied des Wesens und des Beyspiels, der Unmittelbarkeit und der Vermittlung, machen nicht nur wir, sondern wir finden ihn an der sinnlichen Gewifsheit selbst; und in der Form, wie er an ihr ist, nicht wie wir ihn so eben bestimmten, ist er aufzunehmen. Es ist in ihr eines als das einfache unmittelbar seyende, oder als das Wesen gesetzt, *der Gegenstand*; das andere aber, als das unwesentliche und vermittelte, welches darin nicht *an sich*, sondern durch ein anderes ist, Ich, *ein Wissen*, das den Gegenstand nur darum weifs, weil *er* ist, und das seyn oder auch nicht seyn kann. Der Gegenstand aber *ist*, das Wahre, und das Wesen; er *ist*, gleichgültig dagegen ob er gewufst wird oder nicht; er bleibt, wenn er auch nicht gewufst wird; das Wis-

sen aber ist nicht, wenn nicht der Gegenstand ist.

Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der That, in der sinnlichen Gewifsheit selbst, als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu seyn, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist. Wir haben zu dem Ende nicht über ihn zu reflectiren und nachdenken, was er in Wahrheit seyn möchte, sondern ihn nur zu betrachten, wie ihn die sinnliche Gewifsheit an ihr hat.

Sie ist also selbst zu fragen: *Was ist das Diese?* Nehmen wir es in der gedoppelten Gestalt seines Seyns, als das *Itzt*, und als das *Hier*, so wird die Dialektik, die es an ihm hat, eine so verständliche Form erhalten, als es selbst ist. Auf die Frage: *was ist das Itzt?* antworten wir also zum Beyspiel: *Das Itzt ist die Nacht.* Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewifsheit zu prüffen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; eben so wenig dadurch, dafs wir sie aufbewahren. Sehen wir *Itzt, diesen Mittag*, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, dafs sie schaal geworden ist.

Das Itzt, welches Nacht ist, wird *aufbewahrt*, das heifst, es wird behandelt, als das, für was es ausgegeben wird, als ein *seyendes;* es erweist sich aber vielmehr, als ein nicht seyendes. Das *Itzt*

selbst erhält sich wohl, aber als ein solches, das nicht Nacht ist; ebenso erhält es sich gegen den Tag, der es Itzt ist, als ein solches, das auch nicht Tag ist; oder als ein *negatives* überhaupt. Dieses sich erhaltende Itzt ist daher nicht ein unmittelbares; sondern ein vermitteltes, denn es ist als ein bleibendes und sich erhaltendes *dadurch* bestimmt, daſs anderes, nemlich der Tag und die Nacht, nicht ist. Dabey ist es eben noch so einfach als zuvor, *Itzt*, und in dieser Einfachheit gleichgültig gegen das, was noch bey ihm herspielt; so wenig die Nacht und der Tag sein Seyn ist, ebensowohl ist es auch Tag und Nacht; es ist durch diſs sein andersseyn gar nicht afficirt. Ein solches einfaches, das durch Negation ist, weder dieses noch jenes, ein *nicht dieses*, und ebenso gleichgültig, auch dieses wie jenes zu seyn, nennen wir ein *allgemeines;* das allgemeine ist also in der That das wahre der sinnlichen Gewiſsheit.

Als ein allgemeines *sprechen* wir auch das sinnliche *aus;* was wir sagen, ist; *Dieses*, das heiſst das *allgemeine Diese;* oder: *es ist;* das heiſst das *Seyn überhaupt.* Wir *stellen* uns dabey freylich nicht das allgemeine Diese, oder das Seyn überhaupt *vor*, aber wir *sprechen* das allgemeine *aus;* oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewiſsheit *meynen.* Die Sprache aber ist, wie wir sehen, das wahrhaftere; in ihr widerlegen wir selbst unmittelbar unsere *Meynung*, und da das allgemeine das wahre der sinnlichen Gewiſsheit ist, und die

Sprache nur dieses wahre ausdrückt, so ist es gar nicht möglich, daſs wir ein sinnliches Seyn, das wir *meynen*, je sagen können.

Es wird derselbe Fall seyn mit der andern Form des Dieses, mit *dem Hier*. *Das Hier* ist zum Beyspiel der *Baum*. Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden, und hat sich in die entgegengesetzte verkehrt: *Das Hier ist nicht ein Baum*, sondern vielmehr *ein Haus*. Das *Hier* selbst verschwindet nicht; sondern *es ist* bleibend im Verschwinden des Hauses, Baumes und so fort, und gleichgültig Haus, Baum zu seyn. Das *Dieses* zeigt sich also wieder als *vermittelte Einfachheit*, oder als *Allgemeinheit*.

Dieser sinnlichen Gewiſsheit, indem sie an ihr selbst das allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das *reine Seyn* als ihr Wesen, aber nicht als unmittelbares, sondern ein solches, dem die Negation und Vermittlung wesentlich ist; hiemit nicht als das, was wir unter dem *Seyn meynen*, sondern das *Seyn* mit der *Bestimmung*, daſs es die Abstraction oder das rein Allgemeine ist, und *unsere Meynung*, für welche das wahre der sinnlichen Gewiſsheit nicht das Allgemeine ist, bleibt allein diesem leeren oder gleichgültigen Itzt und Hier gegenüber noch übrig.

Vergleichen wir das Verhältniſs, in welchem das *Wissen* und der *Gegenstand* zuerst auftrat, mit dem Verhältnisse derselben, wie sie in diesem Re-

sultate zu stehen kommen, so hat es sich umgekehrt. Der Gegenstand, der das Wesentliche seyn sollte, ist nun das unwesentliche der sinnlichen Gewifsheit, denn das Allgemeine, zu dem er geworden ist, ist nicht mehr ein solches, wie er für sie wesentlich seyn sollte, sondern sie ist itzt in dem entgegengesetzten, nemlich in dem Wissen, das vorher das unwesentliche war, vorhanden. Ihre Wahrheit ist in dem Gegenstande, als *meinem* Gegenstande, oder im *Meynen*, er ist, weil *Ich* von ihm weifs. Die sinnliche Gewifsheit ist also zwar aus dem Gegenstande vertrieben, aber dadurch noch nicht aufgehoben, sondern nur in das Ich zurückgedrängt; es ist zu sehen, was uns die Erfahrung über diese ihre Realität zeigt.

Die Kraft ihrer Wahrheit liegt also nun im *Ich*, in der Unmittelbarkeit meines *Sehens*, *Hörens*, und so fort; das Verschwinden des einzelnen Itzt, und Hier, das wir meynen, wird dadurch abgehalten, dafs *Ich* sie fest halte. *Das Itzt ist Tag*, weil ich ihn sehe; *das Hier ein Baum*, eben darum. Die sinnliche Gewifsheit erfährt aber in diesem Verhältnisse dieselbe Dialektik an ihr, als in dem vorigen. *Ich*, *dieses* sehe den Baum, und *behaupte den Baum als das Hier;* ein *anderer Ich* sieht aber das Haus, und behauptet, das Hier sey nicht ein Baum, sondern vielmehr ein Haus. Beyde Wahrheiten haben dieselbe Beglaubigung, nemlich die Unmittelbarkeit des Sehens, und die Sicherheit und Versicherung

beyder über ihr Wissen; die eine verschwindet aber in der andern.

Was darin nicht verschwindet, ist *Ich*, als *allgemeines*, dessen Sehen weder ein Sehen des Baums noch dieses Hauses, sondern ein einfaches Sehen ist, das durch die Negation dieses Hauses und so fort vermittelt, darin eben so einfach und gleichgültig gegen das, was noch beyher spielt, gegen das Haus, den Baum ist. Ich ist nur allgemeines, wie *Itzt, Hier oder Dieses* überhaupt; ich meyne wohl einen *einzelnen Ich*, aber so wenig ich das, was ich bey Itzt, Hier meyne, sagen kann, so wenig bey Ich. Indem ich sage, *dieses Hier*, *Itzt* oder ein *einzelnes*, sage ich *alle diese*, *alle Hier*, *Itzt*, *einzelne*; ebenso indem ich sage, *Ich*, *dieser einzelne* Ich, sage ich überhaupt, *alle* Ich; jeder ist das was ich sage; *Ich*, *dieser*, *einzelne*, *Ich*. Wenn der Wissenschafft diese Forderung, als ihr Probierstein, auf dem sie schlechthin nicht aushalten könnte, vorgelegt wird, ein sogenanntes *dieses Ding*, oder *einen diesen Menschen*, zu deduciren, construiren, à priori zu finden oder wie man diſs ausdrücken will, so ist billig, daſs die Forderung *sage*, welches *dieses* Ding oder welchen *diesen* Ich, sie meyne; aber diſs zu sagen ist unmöglich.

Die sinnliche Gewiſsheit erfährt also, daſs ihr Wesen, weder in dem Gegenstande, noch in dem Ich, und die Unmittelbarkeit weder eine Unmittelbarkeit des einen noch des andern ist, denn an beyden ist das was Ich meyne, vielmehr ein unwesent-

liches, und der Gegenstand und Ich sind allgemeine, in welchen dasjenige Itzt und Hier und Ich, das ich meyne, nicht bestehen bleibt, oder *ist.* Wir kommen hiedurch dahin, das *Ganze* der sinnlichen Gewiſsheit selbst als ihr *Wesen* zu setzen, nicht mehr nur ein Moment derselben, wie in den beyden Fällen geschehen ist, worin zuerst der dem Ich entgegengesetzte Gegenstand, dann Ich ihre Realität seyn sollte. Es ist also nur die *ganze* sinnliche Gewiſsheit selbst, welche an ihr als *Unmittelbarkeit* festhält, und hiedurch alle Entgegensetzung, die im vorherigen statt fand, aus sich ausschlieſst.

Diese reine Unmittelbarkeit geht also das Andersseyn des Hier, als Baums, welches in ein Hier, das Nichtbaum ist, das Andersseyn des Itzt, als Tages, das in ein Itzt, das Nacht ist, übergeht, oder ein anderes Ich, dem etwas anderes Gegenstand ist, nichts mehr an. Ihre Wahrheit erhält sich als sich selbst gleichbleibende Beziehung, die zwischen dem Ich, und dem Gegenstande keinen Unterschied der Wesentlichkeit und Unwesentlichkeit macht, und in die daher auch überhaupt kein Unterschied eindringen kann. Ich dieses behaupte also, das Hier als Baum, und wende mich nicht um, so daſs mir das Hier zu einem Nichtbaume würde; ich nehme auch keine Notiz davon, daſs ein anderer Ich das Hier, als Nichtbaum sieht, oder daſs Ich selbst, ein anderesmal, das Hier als Nichtbaum, das Itzt als Nicht-Tag nehme, sondern Ich bin reines An-

schauen: Ich für mich bleibe dabey, das Itzt ist Tag. oder auch dabey, das Hier ist Baum: vergleiche auch nicht das Hier und Itzt selbst miteinander, sondern halte an *Einer* unmittelbaren Beziehung fest: das Itzt ist Tag.

Da hiemit diese Gewifsheit nicht mehr herzutreten will, wenn wir sie auf ein Itzt, das Nacht ist, oder auf einen Ich, dem es Nacht ist, aufmerksam machen, so treten wir zu ihr hinzu, und lassen uns das Itzt zeigen, das behauptet wird. *Zeigen* müssen wir es uns lassen, denn die Wahrheit dieser unmittelbaren Beziehung ist die Wahrheit *dieses* Ich, der sich auf ein *Itzt* oder ein *Hier* einschränkt. Würden wir *nachher* diese Wahrheit vornehmen, oder *entfernt* davon stehen, so hatte sie gar keine Bedeutung, denn wir höben die Unmittelbarkeit auf, die ihr wesentlich ist. Wir müssen daher in denselben Punkt der Zeit oder des Raums eintreten, sie uns zeigen, d. h. uns zu demselben diesen Ich, welches das Gewifswissende ist, machen lassen. Sehen wir also, wie das unmittelbare beschaffen ist, das uns aufgezeigt wird.

Es wird das *Itzt* gezeigt; *dieses Itzt*. *Itzt;* es hat schon aufgehört zu seyn, indem es gezeigt wird; das *Itzt*, das *ist*, ist ein anderes, als das gezeigte, und wir sehen, dafs das Itzt eben dieses ist, indem es ist, schon nicht mehr zu seyn. Das Itzt, wie es uns gezeigt wird, ist es ein *gewesenes;* und difs ist seine Wahrheit; es hat nicht die Wahrheit des Seyns. Es ist also doch difs wahr, dafs es gewesen

ist. Aber was *gewesen* ist, ist in der That *kein Wesen; es ist nicht*, und um das Seyn war es zu thun.

Wir sehen also in diesem Aufzeigen nur eine Bewegung und folgenden Verlauff derselben: 1) Ich zeige das Itzt auf, es ist als das wahre behauptet; ich zeige es aber als gewesenes, oder als ein aufgehobenes, hebe die erste Wahrheit auf, und 2) Itzt behaupte Ich als die zweyte Wahrheit, daſs es *gewesen*, aufgehoben ist. 3) Aber das gewesene ist nicht; Ich hebe das gewesen- oder aufgehobenseyn, die zweyte Wahrheit auf, negire damit die Negation des Itzt, und kehre so zur ersten Behauptung zurück: daſs *Itzt* ist. Das Itzt und das Aufzeigen des Itzt ist also so beschaffen, daſs weder das Itzt, noch das Aufzeigen des Itzt ein unmittelbares Einfaches ist, sondern eine Bewegung, welche verschiedene Momente an ihr hat; es wird *dieses* gesetzt, es wird aber vielmehr *ein anderes* gesetzt, oder das diese wird aufgehoben: und dieses *Andersseyn*, oder Aufheben des ersten wird selbst *wieder aufgehoben*, und so zu dem Ersten zurückgekehrt. Aber dieses in sich reflectirte Erste ist nicht ganz genau dasselbe, was es zuerst, nemlich ein *unmittelbares* war; sondern es ist eben *ein in sich reflectirtes*, oder *einfaches*, welches ein Andersseyn bleibt, was es ist; ein Itzt, welches absolut viele Itzt ist; und diſs ist das wahrhaffte Itzt; das Itzt als einfacher Tag, das viele Itzt in sich hat, Stunden; ein solches Itzt, eine Stunde, ist eben so viele Minuten, und diese Itzt

gleichfalls viele Itzt und so fort. — Das *Aufzeigen* ist also selbst die Bewegung, welche es ausspricht, was das Itzt in Wahrheit ist: nemlich ein Resultat, oder eine Vielheit von Itzt zusammengefafst; und das Aufzeigen ist das Erfahren, dafs Itzt *Allgemeines* ist.

Das *aufgezeigte Hier*, das ich festhalte, ist ebenso ein *dieses* Hier, das in der That *nicht dieses* Hier ist, sondern ein Vornen und Hinten, ein Oben und Unten, ein Rechts und Links ist. Das Oben ist selbst, ebenso dieses vielfache anders-seyn in Oben, Unten, und so fort. Das Hier, welches aufgezeigt werden sollte, verschwindet in andern Hier, aber diese verschwinden ebenso; das aufgezeigte, festgehaltene und bleibende ist ein *negatives Dieses*, das nur so *ist*, indem die *Hier*, wie sie sollen, genommen werden, aber darin sich aufheben: es ist eine einfache Complexion vieler Hier. Das Hier, das gemeynt wird, wäre der Punkt: er *ist* aber nicht, sondern, indem er als seyend aufgezeigt wird, zeigt sich das Aufzeigen nicht unmittelbares Wissen, sondern eine Bewegung, von dem gemeynten Hier aus durch viele Hier, in das allgemeine Hier, zu seyn, welches wie der Tag eine einfache Vielheit der Itzt, so eine einfache Vielheit der Hier ist.

Es erhellt, dafs die Dialektik der sinnlichen Gewifsheit nichts anders, als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewifsheit selbst nichts anders als nur diese Geschichte ist. Das natürliche Bewufstseyn geht

defswegen auch zu diesem Resultate, was an ihr das Wahre ist, immer selbst fort, und macht die Erfahrung darüber; aber vergifst es nur ebenso immer wieder, und fangt die Bewegung von vorne an. Es ist daher zu verwundern, wenn gegen diese Erfahrung, als allgemeine Erfahrung, auch als philosophische Behauptung, und gar als Resultat des Skepticismus aufgestellt wird, die Realität oder das Seyn von aussern Dingen als *diesen*, oder sinnlichen, habe absolute Wahrheit für das Bewufstseyn; eine solche Behauptung weifs zugleich nicht, was sie spricht, weifs nicht, dafs sie das Gegentheil von dem sagt, was sie sagen will. Die Wahrheit des sinnlichen *Diesen* für das Bewufstseyn soll allgemeine Erfahrung seyn; aber vielmehr ist das Gegentheil allgemeine Erfahrung; jedes Bewufstseyn hebt eine solche Wahrheit, wie zum Beyspiel: *das Hier ist ein Baum*, oder *das Itzt ist Mittag*, selbst wieder auf, und spricht das Gegentheil aus: das Hier ist *nicht* ein Baum, *sondern* ein Haus; und was in dieser die erste aufhebenden Behauptung wieder eine eben solche Behauptung eines sinnlichen Diesen ist, hebt es so fort ebenso auf; und wird in aller sinnlichen Gewifsheit in Wahrheit nur difs erfahren, was wir gesehen haben, das *dieses* nemlich als ein *allgemeines*, das Gegentheil dessen, was jene Behauptung allgemeine Erfahrung zu seyn versichert. — Bey dieser Berufung auf die allgemeine Erfahrung kann es erlaubt seyn, die Rüchsicht auf das praktische zu an-

ticipiren. In dieser Rücksicht kann denjenigen, welche jene Wahrheit und Gewifsheit der Realität der sinnlichen Gegenstände behaupten, gesagt werden, dafs sie in die unterste Schule der Weisheit, nemlich in die alten Eleusischen Mysterien der Ceres und des Bacchus zurückzuweisen sind, und das Geheimnifs des Essens des Brodes und des Trinkens des Weines erst zu lernen haben; denn der in diese Geheimnisse eingeweihte gelangt nicht nur zum Zweifel an dem Seyn der sinnlichen Dinge, sondern zur Verzweiflung an ihm; und vollbringt in ihnen theils selbst ihre Nichtigkeit, theils sieht er sie vollbringen. Auch die Thiere sind nicht von dieser Weisheit ausgeschlossen, sondern erweisen sich vielmehr am tiefsten in sie eingeweiht zu seyn, denn sie bleiben nicht vor den sinnlichen Dingen als an sich seyenden stehen, sondern verzweifelnd an dieser Realität und in der völligen Gewifsheit ihrer Nichtigkeit langen sie ohne weiteres zu, und zehren sie auf; und die ganze Natur feyert, wie sie, diese offenbare Mysterien, welche es lehren, was die Wahrheit der sinnlichen Dinge ist.

Die, welche solche Behauptung aufstellen, sagen aber, gemäfs vorhergehenden Bemerkungen, auch selbst unmittelbar das Gegentheil dessen, was sie meynen; eine Erscheinung, die vielleicht am fähigsten ist, zum Nachdenken über die Natur der sinnlichen Gewifsheit zu bringen. Sie sprechen von dem Daseyn *äusserer* Gegenstände, welche noch genauer, als *wirkliche* absolut *einzelne*, *ganz persönliche*,

individuelle Dinge, deren jedes seines absolutgleichen nicht mehr hat, bestimmt werden können; diſs Daseyn habe absolute Gewiſsheit und Wahrheit. Sie meynen *dieses* Stück Papier, worauf ich *diſs* schreibe, oder vielmehr geschrieben habe; aber was sie meynen, sagen sie nicht. Wenn sie wirklich dieses Stück Papier, das sie meynen, *sagen* wollten, und sie wollten *sagen*, so ist diſs unmöglich, weil das sinnliche Diese, das gemeynt wird, der Sprache, die dem Bewuſstseyn, dem an sich allgemeinen, angehört, *unerreichbar* ist. Unter dem wirklichen Versuche, es zu sagen, würde es daher vermodern; die seine Beschreibung angefangen, könnten sie nicht vollenden, sondern müſsten sie andern überlassen, welche von einem Dinge zu sprechen, das nicht *ist*, zuletzt selbst eingestehen würden. Sie meynen also wohl *dieses* Stück Papier, das hier ein ganz anderes als das obige ist; aber sie sprechen wirkliche *Dinge*, *äuſsere* oder *sinnliche Gegenstände*, *absolut einzelne* Wesen, und so fort, das heiſst, sie sagen von ihnen nur das *allgemeine*; daher, was das Unaussprechliche genannt wird, nichts anderes ist, als das Unwahre, Unvernünftige, bloſs Gemeynte. — Wird von etwas weiter nichts gesagt, als daſs es *ein wirkliches Ding*, ein *auſserer Gegenstand* ist, so ist es nur als das allerallgemeinste, und damit vielmehr seine *Gleichheit* mit allem, als die Unterschiedenheit ausgesprochen. Sage ich ein *einzelnes Ding*, so sage ich es vielmehr ebenso als ganz *allgemeines*, denn Alle

sind ein einzelnes Ding; und gleichfalls *dieses* Ding ist alles, was man will. Genauer bezeichnet, als *dieses Stück Papier*, so ist *alles* und *jedes* Papier, *ein dieses* Stück Papier, und ich habe nur immer das Allgemeine gesagt. Will ich aber dem Sprechen, welches die göttliche Natur hat, die Meynung unmittelbar zu verkehren, zu etwas anderem zu machen, und so sie gar nicht *zum Worte kommen* zu lassen, dadurch nachhelfen, daſs ich diſs Stück Papier *aufzeige*, so mache ich die Erfahrung, was die Wahrheit der sinnlichen Gewiſsheit in der That ist; ich zeige es auf, als ein *Hier*, das ein Hier anderer Hier, oder an ihm selbst ein *einfaches Zusammen* vieler *Hier*, das heiſst, ein allgemeines ist, ich nehme so es auf, wie es in Wahrheit ist, und statt ein unmittelbares zu wissen, *nehme ich wahr.*

II.

Die Wahrnehmung;

oder das Ding, und die Täuschung.

Die unmittelbare Gewiſsheit nimmt sich nicht das Wahre, denn ihre Wahrheit ist das Allgemeine, sie aber will das *Diese* nehmen. Die Wahrnehmung nimmt hingegen das, was ihr das seyende ist, als Allgemeines. Wie die Allgemeinheit ihr Princip überhaupt, so sind auch ihre in ihr unmittelbar sich unterscheidenden Momente, Ich ein allgemeines, und der Gegenstand ein allgemeiner. Jenes Princip ist uns *entstanden*, und unser Aufnehmen der Wahrnehmung daher nicht mehr ein erscheinendes Aufnehmen, wie der sinnlichen Gewiſsheit, sondern ein nothwendiges. In dem Entstehen des Princips sind zugleich die beyden Momente, die an ihrer Erscheinung nur *herausfallen*, geworden; das eine nemlich die Bewegung des Aufzeigens, das andere dieselbe Bewegung, aber als Einfaches; jenes das *Wahrnehmen*, diſs der *Gegenstand*. Der Gegenstand ist dem Wesen nach dasselbe, was die Bewegung ist, sie die Entfaltung und Unterscheidung der Momente, er das Zusammengefaſstseyn derselben. Für uns oder

an sich ist das Allgemeine als Princip das *Wesen* der Wahrnehmung; und gegen diese Abstraction, die beyden unterschiednen, das Wahrnehmende und das Wahrgenommene das *Unwesentliche*. Aber in der That, weil beyde selbst das Allgemeine oder das Wesen sind, sind sie beyde wesentlich; indem sie aber sich als entgegengesetzte auf einander beziehen, so kann in der Beziehung nur das eine das wesentliche seyn; und der Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen muſs sich an sie vertheilen. Das Eine als das einfache bestimmt, der Gegenstand, ist das Wesen, gleichgültig dagegen ob er wahrgenommen wird, oder nicht; das Wahrnehmen aber als die Bewegung ist das unbeständige, das seyn kann, oder auch nicht, und das unwesentliche.

Dieser Gegenstand ist nun näher zu bestimmen, und diese Bestimmung aus dem Resultate das sich ergeben, kurz zu entwickeln; die ausgeführtere Entwicklung gehört nicht hierher. Da sein Princip das Allgemeine, in seiner Einfachheit ein *vermitteltes* ist, so muſs er diſs als seine Natur an ihm ausdrücken; er zeigt sich dadurch als *das Ding von vielen Eigenschafften*. Der Reichthum des sinnlichen Wissens gehört der Wahrnehmung, nicht der unmittelbaren Gewiſsheit an, an der er nur das beyherspielende war, denn nur jene hat die *Negation*, den Unterschied oder die Mannigfaltigkeit an ihrem Wesen.

Das Dieses ist also gesetzt, als *nicht dieses*, oder als *aufgehoben*; und damit nicht Nichts, sondern

ein bestimmtes Nichts, oder *ein Nichts von einem Inhalte*, nemlich *dem Diesen*. Das Sinnliche ist hiedurch selbst noch vorhanden, aber nicht, wie es in der unmittelbaren Gewifsheit seyn sollte, als das gemeynte Einzelne, sondern als Allgemeines, oder als das, was sich als *Eigenschafft* bestimmen wird. Das *Aufheben* stellt seine wahrhafte gedoppelte Bedeutung dar, welche wir an dem Negativen gesehen haben; es ist ein *Negiren* und ein *Aufbewahren* zugleich; das Nichts, als *Nichts des Diesen*, bewahrt die Unmittelbareit auf, und ist selbst sinnlich, aber eine allgemeine Unmittelbarkeit. — Das Seyn aber ist ein Allgemeines dadurch, dafs es die Vermittlung oder das negative an ihm hat; indem es difs an seiner Unmittelbarkeit *ausdrückt*, ist es eine *unterschiedene*, *bestimmte* Eigenschafft. Damit sind zugleich *viele* solche Eigenschafften, eine die negative der andern, gesetzt. Indem sie in der *Einfachheit* des Allgemeinen ausgedrückt sind, beziehen sich diese *Bestimmtheiten*, die eigentlich erst durch eine ferner hinzukommende Bestimmung Eigenschafften sind, *auf sich selbst*, sind *gleichgültig* gegen einander, jede für sich, frey von der andern. Die einfache sich selbst gleiche Allgemeinheit selbst aber, ist wieder von diesen ihren Bestimmtheiten unterschieden, und frey; sie ist das reine sich auf sich beziehen, oder das *Medium*, worin diese Bestimmtheiten alle sind, sich also in ihr als in einer *einfachen* Einheit *durchdringen*, ohne sich aber *zu berühren;* denn eben

durch die Theilnahme an dieser Allgemeinheit sind sie gleichgültig für sich. — Diſs abstracte allgemeine Medium, das die *Dingheit* überhaupt oder das *reine Wesen* genannt werden kann, ist nichts anderes als das *Hier* und *Itzt*, wie es sich erwiesen hat, nemlich als ein *einfaches zusammen* von vielen, aber die vielen sind *in ihrer Bestimmtheit* selbst *einfach allgemeine*. Diſs Saltz ist einfaches Hier, und zugleich vielfach; es ist weiſs, und *auch* scharf, *auch* kubisch gestaltet, *auch* von bestimmter Schwere, und so weiter. Alle diese vielen Eigenschafften sind in Einem einfachen *Hier*, worin sie sich also durchdringen; keine hat ein anderes Hier, als die andere, sondern jede ist allenthalben, in demselben, worin die andere ist; und zugleich, ohne durch verschiedene Hier geschieden zu seyn, afficiren sie sich in dieser Durchdringung nicht; das weise afficirt oder verändert das kubische nicht, beyde nicht das scharfe, und so weiter, sondern da jede selbst einfaches *sich auf sich beziehen* ist, läſst sie die andern ruhig und bezieht sich nur durch das gleichgültige *Auch* auf sie. Dieses *Auch* ist also das reine Allgemeine selbst, oder das Medium, die sie so zusammenfassende *Dingheit*.

In diesem Verhältnisse, das sich ergeben hat, ist nur erst der Charakter der positiven Allgemeinheit beobachtet und entwickelt; es bietet sich aber noch eine Seite dar, welche auch hereingenommen werden muſs. Nemlich wenn die vielen bestimmten Eigenschafften schlechterdings gleichgültig wären,

und sich durchaus nur auf sich selbst bezögen, so wären sie keine *bestimmte*; denn sie sind diſs nur in sofern sie sich *unterscheiden*, und sich *auf andere* als entgegengesetzte *beziehen*. Nach dieser Entgegensetzung aber können sie nicht in der einfachen Einheit ihres Mediums zusammen seyn, die ihnen eben so wesentlich ist als die Negation; die Unterscheidung derselben, insofern sie nicht eine gleichgültige, sondern ausschlieſsende, anderes negirende ist, fällt also auſser diesem einfachen Medium; und dieses ist daher nicht nur ein *Auch*, gleichgültige Einheit, sondern auch *Eins*, *ausschlieſsende Einheit*. — Das Eins ist das *Moment der Negation*, wie es selbst auf eine einfache Weise sich auf sich bezieht, und Anderes ausschlieſst; und wodurch die *Dingheit*, als *Ding* bestimmt ist. An der Eigenschafft ist die Negation als *Bestimmtheit*, die unmittelbar eins ist mit der Unmittelbarkeit des Seyns, welche durch diese Einheit mit der Negation, Allgemeinheit ist; als *Eins* aber ist sie, wie sie von dieser Einheit mit dem Gegentheil befreyt, und an und für sich selbst ist.

In diesen Momenten zusammen ist das Ding als das Wahre der Wahrnehmung vollendet, so weit es nöthig ist, es hier zu entwickeln. Es ist α) die gleichgültige passive Allgemeinheit, das *Auch* der vielen Eigenschafften, oder vielmehr *Materien*, β) die Negation ebenso als einfach; oder das *Eins*, das Ausschlieſsen entgegengesetzter Eigenschafften, und γ) die vielen *Eigenschafften* selbst, die Bezie-

hung der zwey ersten Momente: die Negation, wie sie sich auf das gleichgültige Element bezieht, und sich darin als eine Menge von Unterschieden ausbreitet; der Punkt der Einzelnheit in dem Medium des Bestehens in die Vielheit ausstrahlend. Nach der Seite, daſs diese Unterschiede dem gleichgültigen Medium angehören, sind sie selbst allgemein, beziehen sich nur auf sich, und afficiren sich nicht; nach der Seite aber, daſs sie der negativen Einheit angehören, sind sie zugleich ausschlieſsend; haben aber diese entgegengesetzte Beziehung nothwendig an Eigenschafften, die aus *ihrem Auch* entfernt sind. Die sinnliche Allgemeinheit, oder die *unmittelbare* Einheit des Seyns und des Negativen, ist erst so *Eigenschaft*, insofern das Eins und die reine Allgemeinheit aus ihr entwickelt, und von einander unterschieden sind, und sie diese miteinander zusammenschlieſst; diese Beziehung derselben auf die reinen wesentlichen Momente vollendet erst das *Ding*.

So ist nun das Ding der Wahrnehmung beschaffen; und das Bewuſstseyn ist als Wahrnehmendes bestimmt, insofern diſs Ding sein Gegenstand ist; es hat ihn *nur zu nehmen*, und sich als reines Auffassen zu verhalten; was sich ihm dadurch ergibt, ist das Wahre. Wenn es selbst bey diesem Nehmen etwas thäte, würde es durch solches hinzusetzen oder weglassen die Wahrheit verändern. Indem der Gegenstand das Wahre und Allgemeine, sich selbst Gleiche, das Bewuſstseyn sich aber das ver-

änderliche und unwesentliche ist, kann es ihm geschehen, daſs es den Gegenstand unrichtig auffaſst, und sich täuscht. Das Wahrnehmende hat das Bewuſstseyn der Möglichkeit der Tauschung; denn in der Allgemeinheit, welche das Princip ist, ist das *Andersseyn* selbst unmittelbar für es, aber als das *nichtige*, aufgehobene. Sein Kriterium der Wahrheit ist daher die *Sichselbstgleichheit*, und sein Verhalten, als sich selbst gleiches aufzufassen. Indem zugleich das verschiedene für es ist, ist es ein Beziehen der verschiedenen Momente seines Auffassens auf einander: wenn sich aber in dieser Vergleichung eine Ungleichheit hervorthut, so ist diſs nicht eine Unwahrheit des Gegenstandes, denn er ist das sich selbst gleiche, sondern des Wahrnehmens.

Sehen wir nun zu, welche Erfahrung das Bewuſstseyn in seinem wirklichen Wahrnehmen macht. Sie ist *für uns* in der so eben gegebenen Entwicklung des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewuſstseyns zu ihm schon enthalten; und wird nur die Entwicklung der darin vorhandenen Widersprüche seyn. — Der Gegenstand, den Ich aufnehme, bietet sich als *rein Einer* dar; auch werde ich die Eigenschafft an ihm gewahr, die *allgemein* ist, dadurch aber über die Einzelnheit hinausgeht. Das erste Seyn des gegenständlichen Wesens als eines Einen, war also nicht sein wahres Seyn; da *er* das Wahre ist, fällt die Unwahrheit in mich, und das Auffassen war nicht richtig. Ich muſs um der *Allgemeinheit*

der Eigenschafft willen das gegenständliche Wesen, vielmehr als eine *Gemeinschafft* überhaupt nehmen. Ich nehme nun ferner die Eigenschafft wahr als *bestimmte*, anderem *entgegengesetzte*, und es ausschließende. Ich faßte das gegenständliche Wesen also in der That nicht richtig auf, als Ich es als eine *Gemeinschafft* mit Andern oder als die Continuität bestimmte, und muß, vielmehr um der *Bestimmtheit* der Eigenschafft willen, die Continuität trennen, und es als ausschließendes Eins setzen. An dem getrennten Eins finde ich viele solche Eigenschafften, die einander nicht afficiren, sondern gleichgültig gegeneinander sind; ich nahm den Gegenstand also nicht richtig wahr, als ich ihn als ein *ausschließendes* auffaßte, sondern er ist, wie vorhin nur Continuität überhaupt, so itzt ein allgemeines *gemeinschafftliches Medium*, worin viele Eigenschafften als sinnliche *Allgemeinheiten*, jede für sich ist, und als *bestimmte* die andern ausschließt. Das einfache und wahre, das ich wahrnehme, ist aber hiemit auch nicht ein allgemeines Medium, sondern die *einzelne Eigenschafft* für sich, die aber so weder Eigenschafft, noch ein bestimmtes Seyn ist; denn sie ist nun weder an einem Eins, noch in Beziehung auf andere. Eigenschafft ist sie aber nur am Eins, und bestimmt nur in Beziehung auf andere. Sie bleibt als diß reine sich auf sich selbst beziehen, nur *sinnliches Seyn* überhaupt, da sie den Charakter der Negativität nicht mehr an ihr hat; und das Bewußtseyn

für welches itzt ein sinnliches Seyn ist, ist nur ein *Meynen*, das heifst, es ist aus dem Wahrnehmen ganz heraus und in sich zurückgegangen. Allein das sinnliche Seyn und Meynen geht selbst in das Wahrnehmen über; ich bin zu dem Anfang zurückgeworfen, und wieder in denselben, sich in jedem Momente und als Ganzes aufhebenden, Kreislauff hineingerissen.

Das Bewufstseyn durchlaufft ihn also nothwendig wieder, aber zugleich nicht auf dieselbe Weise wie das erstemal. Es hat nemlich die Erfahrung über das Wahrnehmen gemacht, dafs das Resultat und das Wahre desselben seine Auflösung, oder die Reflexion in sich selbst aus dem Wahren ist. Es hat sich hiemit für das Bewufstseyn bestimmt, wie sein Wahrnehmen wesentlich beschaffen ist, nemlich nicht ein einfaches reines Auffassen, sondern *in seinem Auffassen* zugleich aus dem Wahren *heraus in sich reflectirt* zu seyn. Diese Rückkehr des Bewufstseyns in sich selbst, die sich in das reine Auffassen unmittelbar, — denn sie hat sich als dem Wahrnehmen wesentlich gezeigt, — *einmischt*, verändert das Wahre. Das Bewufstseyn erkennt diese Seite zugleich als die seinige, und nimmt sie auf sich, wodurch es also den wahren Gegenstand rein erhalten wird. — Es ist hiemit itzt, wie es bey der sinnlichen Gewifsheit geschah, an dem Wahrnehmen die Seite vorhanden, dafs das Bewufstseyn in sich zurückgedrängt wird, aber zunächst nicht in

dem Sinne, in welchem difs bey jener der Fall war: als ob in es die *Wahrheit* des Wahrnehmens fiele, sondern vielmehr erkennt es, dafs die *Unwahrheit*, die darin vorkömmt, in es fällt. Durch diese Erkenntnifs aber ist es zugleich fähig, sie aufzuheben; es unterscheidet sein Auffassen des Wahren von der Unwahrheit seines Wahrnehmens, corrigirt diese, und insofern es diese Berichtigung selbst vornimmt, fällt allerdings die Wahrheit, als Wahrheit des *Wahrnehmens in dasselbe*. Das Verhalten des Bewufstseyns, das nunmehr zu betrachten ist, ist also so beschaffen, dafs es nicht mehr blofs wahrnimmt, sondern auch seiner Reflexion in sich bewufst ist, und diese von der einfachen Auffassung selbst abtrennt.

Ich werde also zuerst des Dings als *Eines* gewahr, und habe es in dieser wahren Bestimmung fest zu halten; wenn in der Bewegung des Wahrnehmens etwas dem Widersprechendes vorkommt, so ist difs als meine Reflexion zu erkennen. Es kommen nun in der Wahrnehmung auch verschiedene Eigenschafften vor, welche Eigenschafften des Dings zu seyn scheinen; allein, das Ding ist Eins und von dieser Verschiedenheit, wodurch es aufhörte, Eins zu seyn, sind wir uns bewufst, dafs sie in uns fällt. Difs Ding ist also in der That nur weifs, an *unser* Auge gebracht, scharf *auch*, an *unsre* Zunge, *auch* kubisch an *unser* Gefühl, und so fort. Die gänzliche Verschiedenheit dieser Seiten nehmen wir nicht aus

dem Dinge, sondern aus uns; sie fallen uns an unserem von der Zunge ganz unterschiedenen Auge und so fort, so auseinander. Wir sind somit das *allgemeine Medium*, worin solche Momente sich absondern, und für sich sind. Hiedurch also, daſs wir die Bestimmtheit allgemeines Medium zu seyn, als unsre Reflexion betrachten, erhalten wir die Sichselbstgleichheit und Wahrheit des Dinges, Eins zu seyn.

Diese *verschiedenen Seiten*, welche das Bewuſstseyn auf sich nimmt, sind aber, jede so für sich, als in dem allgemeinen Medium sich befindend betrachtet, *bestimmt;* das Weiſse ist nur in Entgegensetzung gegen das Schwarze, und so fort, und das Ding Eins gerade dadurch, daſs es andern sich entgegensetzt. Es schlieſst aber andere nicht, insofern es Eins ist, von sich aus; denn Eins zu seyn ist das allgemeine auf sich selbst beziehen, und dadurch, daſs es Eins ist, ist es vielmehr allen gleich; sondern durch die *Bestimmtheit.* Die Dinge selbst also sind *an und für sich bestimmte;* sie haben Eigenschafften, wodurch sie sich von andern unterscheiden. Indem die *Eigenschafft* die *eigene* Eigenschafft des Dinges, oder eine Bestimmtheit an ihm selbst ist, hat es *mehrere* Eigenschafften. Denn vors erste ist das Ding das wahre, es ist *an sich selbst;* und was an ihm ist, ist an ihm als sein eigenes Wesen, nicht um anderer willen; also sind zweytens die bestimmten Eigenschafften nicht nur um anderer

Dinge willen, und für andere Dinge, sondern an ihm selbst; sie sind aber bestimmte Eigenschafften *an ihm* nur, indem sie mehrere sich von einander unterscheidende sind; und drittens, indem sie so in der Dingheit sind, sind sie an und für sich und gleichgültig gegen einander. Es ist also in Wahrheit das Ding selbst, welches weifs, und *auch* kubisch, *auch* scharf, und so fort ist, oder das Ding ist das *Auch*, oder das *allgemeine Medium*, worin die vielen Eigenschaften aufser einander bestehen, ohne sich zu berühren und aufzuheben; und so genommen wird es als das wahre genommen.

Bey diesem Wahrnehmen nun ist das Bewufstseyn zugleich sich bewufst, dafs es sich *auch* in sich selbst reflectirt und in dem Wahrnehmen das dem *Auch* entgegengesetzte Moment vorkommt. Difs Moment aber ist *Einheit* des Dings mit sich selbst, welche den Unterschied aus sich ausschliefst. Sie ist es demnach, welche das Bewufstseyn auf sich zu nehmen hat; denn das Ding selbst ist das *Bestehen der vielen verschiedenen* und *unabhängigen Eigenschafften*. Es wird also von dem Dinge gesagt, *es ist* weifs, *auch* kubisch, und auch scharf u. s. f. Aber *insofern* es weifs ist, ist es nicht kubisch, und *insofern* es kubisch und auch weifs ist, ist es nicht scharf u. s. f. Das *in eins setzen* dieser Eigenschafften kommt nur dem Bewufstseyn zu, welches sie daher an dem Ding nicht in Eins fallen zu lassen hat. Zu dem Ende bringt es das *Insofern* herbey, wodurch es sie aus-

einander, und das Ding als das Auch erhält. Recht eigentlich wird das *Einsseyn* von dem Bewufstseyn erst so auf sich genommen, dafs dasjenige, was Eigenschafft genannt wurde, als *freye Materie* vorgestellt wird. Das Ding ist auf diese Weise zum wahrhafften *Auch* erhoben, indem es eine Sammlung von Materien, und statt Eins zu seyn zu einer blofs umschliefsenden Oberfläche wird.

Sehen wir zurück auf dasjenige, was das Bewufstseyn vorhin auf sich genommen, und itzt auf sich nimmt; was es vorhin dem Dinge zuschrieb, und itzt ihm zuschreibt, so ergibt sich dafs es abwechslungsweise, ebensowohl sich selbst als auch das Ding zu beydem macht, zum reinen vielheitslosen *Eins*, wie zu einem in selbstständige Materien aufgelösten *Auch*. Das Bewufstseyn findet also durch diese Vergleichung, dafs nicht nur *sein* Nehmen des Wahren, die *Verschiedenheit des Auffassens und des in sich Zurückgehens* an ihm hat, sondern dafs vielmehr das Wahre selbst, das Ding, sich auf diese gedoppelte Weise zeigt. Es ist hiemit die Erfahrung vorhanden, dafs das Ding sich *für das* auffassende *Bewufstseyn* auf eine bestimmte Weise *darstellt*, aber *zugleich* aus der Weise, in der es sich darbietet, *heraus* und *in sich reflectirt ist*, oder an ihm selbst eine entgegengesetzte Wahrheit hat.

Das Bewufstseyn ist also auch aus dieser zweyten Art, sich im Wahrnehmen zu verhalten, nemlich das Ding als das wahre sich selbst gleiche,

sich aber für das ungleiche, für das aus der Gleichheit heraus in sich zurückgehende, zu nehmen, selbst heraus, und der Gegenstand ist ihm itzt diese ganze Bewegung, welche vorher an den Gegenstand und an das Bewufstseyn vertheilt war. Das Ding ist *Eins*, in sich reflectirt; es ist *für sich*; aber es ist auch *für ein anderes*; und zwar ist es ein *anderes* für sich, *als es* für anderes ist. Das Ding ist hienach für sich, und *auch* für ein anderes, ein *gedoppeltes* verschiedenes Seyn; aber es ist *auch Eins*; das Einsseyn aber widerspricht dieser seiner Verschiedenheit; das Bewufstseyn hatte hienach difs in einssetzen wieder auf sich zu nehmen, und von dem Dinge abzuhalten. Es müfste also sagen, dafs das Ding, *insofern* es für sich ist, nicht für anderes ist. Allein dem Dinge selbst kommt auch das Einsseyn zu, wie das Bewufstseyn erfahren hat: das Ding ist wesentlich in sich reflectirt. Das *Auch*, oder der gleichgültige Unterschied fallt also wohl ebenso in das Ding, als das *Einsseyn*; aber da beydes verschieden, nicht in dasselbe, sondern in *verschiedene* Dinge; der Widerspruch, der an dem gegenständlichen Wesen überhaupt ist, vertheilt sich an zwey Gegenstände. Das Ding ist also wohl an und für sich, sich selbst gleich; aber diese Einheit mit sich selbst wird durch andere Dinge gestört; so ist die Einheit des Dings erhalten, und zugleich das Andersseyn aufser ihm, so wie aufser dem Bewufstseyn.

Ob nun zwar so der Widerspruch des gegenständlichen Wesens an verschiedene Dinge vertheilt ist, so wird darum doch an das abgesonderte einzelne Ding selbst der Unterschied kommen. Die *verschiedenen Dinge* sind also *für sich* gesetzt; und der Widerstreit fällt in sie so gegenseitig, daſs jedes nicht von sich selbst, sondern nur von dem andern verschieden ist. Jedes ist aber hiemit *selbst als ein unterschiedenes* bestimmt, und hat den wesentlichen Unterschied von den andern *an ihm;* aber zugleich nicht so, daſs diſs eine Entgegensetzung an ihm selbst wäre, sondern es für sich ist *einfache Bestimmtheit*, welche seinen *wesentlichen* es von andern unterscheidenden Charakter ausmacht. In der That ist zwar, da die Verschiedenheit an ihm ist, dieselbe nothwendig als *wirklicher* Unterschied mannichfaltiger Beschaffenheit an ihm. Allein weil die Bestimmtheit das *Wesen* des Dinges ausmacht, wodurch es von andern sich unterscheidet und für sich ist, so ist diese sonstige mannichfaltige Beschaffenheit das *unwesentliche*. Das Ding hat hiemit zwar in seiner Einheit das *gedoppelte Insofern* an ihm, aber mit *ungleichem Werthe;* wodurch diſs Entgegengesetztseyn also nicht zur wirklichen Entgegensetzung des Dings selbst wird, sondern insofern diſs durch seinen *absoluten Unterschied* in Entgegensetzung kommt, hat es sie gegen ein anderes Ding auſser ihm. Die sonstige Mannichfaltigkeit aber ist zwar auch nothwendig an dem Dinge, so daſs sie nicht von

ihm wegbleiben kann, aber sie ist ihm *unwesentlich.*

Diese Bestimmtheit, welche den wesentlichen Charakter des Dings ausmacht, und es von allen andern unterscheidet, ist nun so bestimmt, dafs das Ding dadurch im Gegensatze mit andern ist, aber sich darin für sich erhalten soll. Ding aber, oder für sich seyendes Eins ist es nur, insofern es nicht in dieser Beziehung auf andere steht; denn in dieser Beziehung ist vielmehr der Zusammenhang mit anderem gesetzt; und Zusammenhang mit anderem ist das Aufhören des für sich seyns. Durch den *absoluten Charakter* gerade, und seine Entgegensetzung *verhalt* es sich zu *andern*, und ist wesentlich nur difs Verhalten; das Verhältnifs aber ist die Negation seiner Selbstständigkeit, und das Ding geht vielmehr durch seine wesentliche Eigenschafft zu Grunde.

Die Nothwendigkeit der Erfahrung für das Bewufstseyn, dafs das Ding eben durch die Bestimmtheit, welche sein Wesen und sein für sich seyn ausmacht, zu Grunde geht, kann kurz dem einfachen Begriffe nach so betrachtet werden. Das Ding ist gesetzt als *für sich* seyn, oder als absolute Negation alles Andersseyns; daher absolute, nur sich auf sich beziehende Negation; aber die sich auf sich beziehende Negation ist Aufheben *seiner selbst*, oder sein Wesen in einem andern zu heben.

In der That enthält die Bestimmung des Gegenstandes, wie er sich ergeben hat, nichts anderes; er

soll eine wesentliche Eigenschafft, welche sein einfaches für sich seyn ausmacht, bey dieser Einfachheit aber auch die Verschiedenheit an ihm selbst haben, welche zwar *nothwendig* seyn, aber nicht die *wesentliche* Bestimmtheit ausmachen soll. Aber diſs ist eine Unterscheidung, welche nur noch in den Worten liegt; das *unwesentliche*, welches doch zugleich *nothwendig* seyn soll, hebt sich selbst auf, oder ist dasjenige, was so eben die Negation seiner selbst genannt wurde.

Es fällt hiemit das letzte *Insofern* hinweg, welches das für sich seyn, und das seyn für anderes trennte; der Gegenstand ist vielmehr *in einer und derselben Rücksicht das Gegentheil seiner selbst*, *für sich insofern er für anderes*, und *für anderes insofern er für sich ist*. Er ist *für sich*, in sich reflectirt, Eins; aber diſs *für sich*, in sich reflectirt, Eins seyn ist mit seinem Gegentheile *dem Seyn für ein anderes* in einer Einheit, und darum nur als aufgehobenes gesetzt; oder diſs *für sich seyn* ist eben so *unwesentlich*, als dasjenige, was allein das unwesentliche seyn sollte, nemlich das Verhaltniſs zu anderem.

Der Gegenstand ist hiedurch in seinen reinen Bestimmtheiten oder in den Bestimmtheiten, welche seine Wesenheit ausmachen sollten, eben so aufgehoben, als er in seinem sinnlichen Seyn zu einem aufgehobenen wurde. Aus dem sinnlichen Seyn wird er ein allgemeines; aber diſs allgemeine ist, da es *aus dem sinnlichen herkommt*, wesentlich durch

dasselbe *bedingt*, und daher überhaupt nicht wahrhafft sich selbst gleiche, sondern *mit einem Gegensatze afficirte* Allgemeinheit, welche sich darum in die Extreme der Einzelnheit und Allgemeinheit, des Eins der Eigenschafften und des Auchs der freyen Materien trennt. Diese reinen Bestimmtheiten scheinen die *Wesenheit* selbst auszudrücken, aber sie sind nur ein *für sich seyn*, welches mit dem *Seyn für ein anderes* behafftet ist; indem aber beyde wesentlich *in einer Einheit* sind, so ist itzt die unbedingte absolute Allgemeinheit vorhanden, und das Bewufstseyn tritt hier erst wahrhafft in das Reich des Verstandes ein.

Die sinnliche Einzelnheit also verschwindet zwar in der dialektischen Bewegung der unmittelbaren Gewifsheit und wird Allgemeinheit, aber nur *sinnliche Allgemeinheit*. Das Meynen ist verschwunden, und das Wahrnehmen nimmt den Gegenstand, wie er *an sich* ist; oder als Allgemeines überhaupt; die Einzelnheit tritt daher an ihm, als wahre Einzelnheit, als *an sich seyn* des *Eins* hervor, oder als *reflectirtseyn in sich* selbst. Es ist aber noch ein *bedingtes* für sich seyn, *neben welchem* ein anderes für sich seyn, die der Einzelnheit entgegengesetzte, und durch sie bedingte Allgemeinheit vorkommt; aber diese beyden widersprechenden Extreme sind nicht nur *neben einander*, sondern in Einer Einheit, oder, was dasselbe ist, das gemeinschafftliche beyder, das *für sich seyn ist* mit dem Gegensatze überhaupt behafftet, das heifst, es ist zugleich nicht ein *für sich seyn*. Diese

Momente sucht die Sophisterey des Wahrnehmens von ihrem Widerspruche zu retten, und durch die Unterscheidung der *Rücksichten*, durch das *Auch* und *Insofern* festzuhalten, so wie endlich durch die Unterscheidung des *unwesentlichen*, und eines ihm entgegengesetzten *Wesens*, das Wahre zu ergreiffen. Allein diese Auskunftsmittel, statt die Täuschung in dem Auffassen abzuhalten, erweisen sich vielmehr selbst als nichtig, und das Wahre, das durch diese Logik des Wahrnehmens gewonnen werden soll, erweist sich in Einer und derselben Rücksicht das Gegentheil zu seyn, und hiemit zu seinem Wesen die unterscheidungs- und bestimmungslose Allgemeinheit zu haben.

Diese leeren Abstractionen *der Einzelnheit*, und der ihr entgegengesetzten *Allgemeinheit*, so wie des *Wesens*, das mit einem unwesentlichen verknüpft, eines *unwesentlichen*, das doch zugleich nothwendig ist, sind die Mächte, deren Spiel der wahrnehmende, oft sogenannte gesunde Menschenverstand ist: er, der sich für das gediegne reale Bewufstseyn nimmt, ist im Wahrnehmen nur das Spiel *dieser Abstractionen*; er ist überhaupt immer da am ärmsten, wo er am reichsten zu seyn meynt. Indem er von diesen nichtigen Wesen herumgetrieben, von dem einen dem andern in die Arme geworfen wird und durch seine Sophisterey abwechslungsweise itzt das eine, dann das geradentgegengesetzte festzuhalten und zu behaupten bemüht, sich der Wahrheit wi-

dersetzt, meynt er von der Philosophie, sie habe es nur mit *Gedankendingen* zu thun. Sie hat in der That auch damit zu thun, und erkennt sie für die reinen Wesen, für die absoluten Elemente und Mächte; aber damit erkennt sie dieselben zugleich *in ihrer Bestimmtheit*, und ist darum Meister über sie, während jener wahrnehmende Verstand sie für das Wahre *nimmt*, und von ihnen aus einer Irre in die andere geschickt wird. Er selbst kommt nicht zu dem Bewufstseyn, dafs es solche einfache Wesenheiten sind, die in ihm walten, sondern er meynt es immer mit ganz gediegnem Stoffe und Inhalte zu thun zu haben, so wie die sinnliche Gewifsheit nicht weifs, dafs die leere Abstraction des reinen Seyns ihr Wesen ist; aber in der That sind sie es, an welchen er durch allen Stoff und Inhalt hindurch und hin und her laufft; sie sind der Zusammenhalt und die Herrschafft desselben, und allein dasjenige, was das sinnliche *als Wesen* für das Bewufstseyn ist, was seine Verhältnisse zu ihm bestimmt, und woran die Bewegung des Wahrnehmens und seines Wahren abläufft. Dieser Verlauff, ein beständig abwechselndes Bestimmen des Wahren und Aufheben dieses Bestimmens, macht eigentlich das tägliche und beständige Leben und Treiben des Wahrnehmenden und in der Wahrheit sich zu bewegen meynenden Bewufstseyns aus. Es geht darin unaufhaltsam zu dem Resultate des gleichen Aufhebens aller dieser wesentlichen Wesenheiten oder Bestimmungen fort,

ist aber in jedem einzelnen Momente nur dieser *Einen Bestimmtheit* als des Wahren sich bewufst, und dann wieder der entgegengesetzten. Es wittert wohl ihre Unwesenheit; sie gegen die drohende Gefahr zu retten, geht es zur Sophisterey über, das was es selbst so eben als das Nichtwahre behauptete, itzt als das Wahre zu behaupten. Wozu diesen Verstand eigentlich die Natur dieser unwahren Wesen treiben will, die Gedanken von jener *Allgemeinheit* und *Einzelnheit*, vom *Auch* und *Eins*, von jener *Wesentlichkeit*, die mit einer *Unwesentlichkeit nothwendig* verknüpft ist, und von einem *Unwesentlichen*, das doch nothwendig ist, — die *Gedanken* von diesen Unwesen *zusammen zu bringen* und sie dadurch aufzuheben, dagegen sträubt er sich durch die Stützen des *Insofern* und der verschiedenen *Rücksichten*, oder dadurch, den einen Gedanken auf sich zu nehmen, um den andern getrennt, und als den wahren zu erhalten. Aber die Natur dieser Abstractionen bringt sie an und für sich zusammen, der gesunde Verstand ist der Raub derselben, die ihn in ihrem wirbelnden Kreise umhertreiben. Indem er ihnen die Wahrheit dadurch geben will, dafs er bald die Unwahrheit derselben auf sich nimmt, bald aber auch die Täuschung einen Schein der unzuverlässigen Dinge nennt und das Wesentliche von einem ihnen nothwendigen, und doch unwesentlich seyn sollenden abtrennt, und jenes als ihre Wahrheit gegen dieses festhält, erhält er ihnen nicht ihre Wahrheit, sich aber gibt er die Unwahrheit.

III.

Krafft und Verstand, Erscheinung und übersinnliche Welt.

Dem Bewufstseyn ist in der Dialektik der sinnlichen Gewifsheit das Hören und Sehen u. s. w. vergangen, und als Wahrnehmen ist es zu Gedanken gekommen, welche es aber erst im unbedingt allgemeinen zusammenbringt. Difs unbedingte wäre nun selbst wieder nicht anders, als das auf eine Seite tretende *Extrem* des *für sich seyns*, wenn es als ruhiges einfaches Wesen genommen würde, denn so träte ihm das Unwesen gegenüber; aber auf dieses bezogen wäre es selbst unwesentlich, und das Bewufstseyn nicht aus der Täuschung des Wahrnehmens herausgekommen; allein es hat sich als ein solches ergeben, welches aus einem solchen bedingten für sich seyn in sich zurückgegangen ist. — Difs unbedingte Allgemeine, das nunmehr der wahre Gegenstand des Bewufstseyns ist, ist noch als *Gegenstand* desselben; es hat seinen *Begriff* als *Begriff* noch nicht erfafst. Beydes ist wesentlich zu unterscheiden; dem Bewufstseyn ist der Gegenstand aus dem Verhältnisse zu einem andern in sich zurück gegan-

gen, und hiemit *an sich* Begriff geworden; aber das Bewufstseyn ist noch nicht für sich selbst der Begriff, und defswegen erkennt es in jenem reflectirten Gegenstande nicht sich. *Für uns* ist dieser Gegenstand durch die Bewegung des Bewufstseyns so geworden, dafs dieses in das Werden desselben verflochten, und die Reflexion auf beyden Seiten dieselbe, oder nur Eine ist. Weil aber das Bewufstseyn in dieser Bewegung nur das gegenständliche Wesen, nicht das Bewufstseyn als solches zu seinem Inhalte hatte, so ist für es das Resultat in gegenständlicher Bedeutung zu setzen, und das Bewufstseyn noch von dem gewordenen zurücktretend, so dafs ihm dasselbe als gegenständliches das Wesen ist.

Der Verstand hat damit zwar seine eigne Unwahrheit und die Unwahrheit des Gegenstandes aufgehoben; und was ihm dadurch geworden, ist der Begriff des Wahren; als *an sich* seyendes Wahres, das noch nicht Begriff ist, oder das des *für sich seyns* des Bewufstseyns entbehrt, und das der Verstand, ohne sich darin zu wissen, gewähren läfst. Dieses treibt sein Wesen für sich selbst; so dafs das Bewufstseyn keinen Antheil an seiner freyen Realisirung hat, sondern ihr nur zusieht, und sie rein auffafst. *Wir* haben hiemit noch vors erste an seine Stelle zu treten, und der Begriff zu seyn, welcher das ausbildet, was in dem Resultate enthalten ist; an diesem ausgebildeten Gegenstande, der dem Be-

wufstseyn als ein seyendes sich darbietet, wird es sich erst zum begreiffenden Bewufstseyn.

Das Resultat war das unbedingt allgemeine, zunächst in dem negativen und abstracten Sinne, dafs das Bewufstseyn seine einseitigen Begriffe negirte, und sie abstrahirte, nemlich sie aufgab. Das Resultat hat aber an sich die positive Bedeutung, dafs darin die Einheit, *des für sich seyns* und *des für ein anderes seyns*, oder der absolute Gegensatz unmittelbar als dasselbe Wesen gesetzt ist. Es scheint zunächst nur die Form der Momente zu einander zu betreffen; aber das für sich seyn und das für anderes seyn ist eben sowohl der *Inhalt* selbst, weil der Gegensatz in seiner Wahrheit keine andere Natur haben kann, als die sich im Resultate ergeben hat, dafs nemlich der in der Wahrnehmung für wahrgehaltene Inhalt, in der That nur der Form angehört, und in ihre Einheit sich auflöst. Dieser Inhalt ist zugleich allgemein; es kann keinen andern Inhalt geben, der durch seine besondere Beschaffenheit sich dem entzöge, in diese unbedingte Allgemeinheit zurückzugehen. Ein solcher Inhalt wäre irgend eine bestimmte Weise für sich zu seyn, und zu anderem sich zu verhalten. Allein *für sich zu seyn*, und *zu anderem sich zu verhalten überhaupt*, macht seine *Natur* und *Wesen* aus, deren Wahrheit ist, unbedingt allgemeines zu seyn; und das Resultat ist schlechthin allgemein.

Weil aber diſs unbedingt Allgemeine Gegenstand für das Bewuſstseyn ist, so tritt an ihm der Unterschied der Form und des Inhalts hervor, und in der Gestalt des Inhalts haben die Momente das Aussehen, in welchem sie sich zuerst darboten, einerseits allgemeines Medium vieler bestehender Materien, und anderseits in sich reflectirtes Eins, worin ihre Selbstständigkeit vertilgt ist, zu seyn. Jenes ist die Auflösung der Selbstständigkeit des Dinges, oder die Paſſivität, die ein Seyn für ein anderes ist, diſs aber das für sich seyn. Es ist zu sehen, wie diese Momente in der unbedingten Allgemeinheit, die ihr Wesen ist, sich darstellen. Es erhellt zunächst, daſs sie dadurch, daſs sie nur in dieser sind, überhaupt nicht mehr auseinander liegen, sondern wesentlich an ihnen selbst sich aufhebende Seiten sind, und nur das Uebergehen derselben in einander gesetzt ist.

Das eine Moment erscheint also als das auf die Seite getretene Wesen, als allgemeines Medium oder als das Bestehen selbstständiger Materien. Die *Selbstständigkeit* dieser Materien aber ist nichts anders als diſs Medium; oder diſs *allgemeine* ist durchaus die *Vielheit* solcher verschiedenen Allgemeinen. Das Allgemeine ist an ihm selbst in ungetrennter Einheit mit dieser Vielheit, heiſst aber, diese Materien sind, jede wo die andere ist, sie durchdringen sich gegenseitig, — ohne aber sich zu berühren, weil umgekehrt das viele unterschiedene eben so selbstständig ist. Damit ist zugleich auch ihre reine Po-

rosität oder ihr Aufgehobenseyn gesetzt. Difs Aufgehobenseyn wieder, oder die Reduction dieser Verschiedenheit zum *reinen für sich seyn* ist nichts anders als das Medium selbst und difs die *Selbstständigkeit* der Unterschiede. Oder die selbstständig gesetzten gehen unmittelbar in ihre Einheit, und ihre Einheit unmittelbar in die Entfaltung über, und diese wieder zurück in die Reduction. Diese Bewegung ist aber dasjenige was *Krafft* genannt wird; das eine Moment derselben, nemlich sie als Ausbreitung der selbstständigen Materien in ihrem Seyn ist ihre *Aeufserung;* sie aber als das Verschwundenseyn derselben ist die in sich aus ihrer Aeufserung *zurückgedrängte*, oder *die eigentliche Krafft.* Aber erstens die in sich zurückgedrängte Krafft *mufs* sich äufsern; und zweytens in der Aeufserung ist sie ebenso *in sich* selbst seyende Krafft, als sie in diesem in sich selbstseyn Aeufserung ist. — Indem wir so beyde Momente in ihrer unmittelbaren Einheit erhalten, so ist eigentlich der Verstand, dem der Begriff der Krafft angehört, *der Begriff*, welcher die unterschiedenen Momente, als unterschiedene trägt; denn *an ihr selbst* sollen sie nicht unterschieden seyn; der Unterschied ist hiemit nur im Gedanken. — Oder es ist im obigen nur erst der Begriff der Krafft, nicht ihre Realität gesetzt worden. In der That aber ist die Krafft das unbedingt allgemeine, welches, was es *für ein anderes*, eben so an sich selbst ist; oder welches den Unterschied — denn er ist nichts anderes, als das

für *ein anderes* seyn, — an ihm selbst hat. Daſs also die Krafft in ihrer Wahrheit sey, muſs sie ganz vom Gedanken frey gelassen und als die Substanz dieser Unterschiede gesetzt werden, das heiſst *einmal*, *sie* als diese ganze Krafft wesentlich *an und für sich* bleibend, und *dann* ihre *Unterschiede* als *substantiell*, oder als für sich bestehende Momente. Die Krafft als solche, oder als in sich zurückgedrängte ist hiemit für sich als ein *ausschlieſsendes* Eins, welchem *die* Entfaltung der Materien ein *anderes bestehendes Wesen* ist, und es sind so zwey unterschiedne selbstständige Seiten gesetzt. Aber die Krafft ist auch das Ganze, oder sie bleibt was sie ihrem Begriffe nach ist, nemlich diese *Unterschiede* bleiben reine Formen, oberflächliche *verschwindende Momente*. *Die Unterschiede* der in sich *zurückgedrängten* eigentlichen Krafft, und der *Entfaltung* der selbstständigen Materien, wären zugleich gar nicht, wenn sie nicht ein *Bestehen* hätten, oder die Krafft wäre nicht, wenn sie nicht auf diese entgegengesetzte Weise *existirte*; aber, sie existirt auf diese entgegengesetzte Weise, heiſst nichts anderes, als beyde Momente sind selbst zugleich *selbstständig*. — Diese Bewegung des sich beständig verselbstständigens der beyden Momente und ihres sich wieder aufhebens, ist es also, was zu betrachten ist. — Es erhellt im allgemeinen, daſs diese Bewegung nichts anderes ist, als die Bewegung des Wahrnehmens, worin die beyden Seiten, das wahrnehmende und das wahrgenommene

zugleich, einmal als das *Auffassen* des Wahren eins und ununterschieden, dabey aber ebensowohl jede Seite in sich *reflectirt* oder für sich ist. Hier sind diese beyden Seiten Momente der Krafft; sie sind ebensowohl in einer Einheit, als diese Einheit, welche gegen die für sich seyenden Extreme als die Mitte erscheint, sich immer in eben diese Extreme zersetzt, die erst dadurch sind. — Die Bewegung, welche sich vorhin als das sich selbst Vernichten widersprechender Begriffe darstellte, hat also hier die *gegenständliche* Form, und ist Bewegung der Krafft, als deren Resultat das unbedingt allgemeine als *ungegenständliches*, oder als *Innres* der Dinge hervorgeht.

Die Krafft ist, wie sie bestimmt worden, indem sie als *solche*, oder als *in sich reflectirt* vorgestellt wird, die eine Seite ihres Begriffs; aber als ein substantiirtes Extrem, und zwar das unter der Bestimmtheit des Eins gesetzte. Hiemit ist das *Bestehen* der entfalteten Materien aus ihr ausgeschlossen, und ein *anderes* als sie. Indem es nothwendig ist, daſs *sie selbst* dieses *Bestehen* sey, oder daſs sie sich *äuſsere*, so stellt sich ihre Aeuſserung so vor, daſs *jenes andere* zu ihr *hinzutritt*, und sie sollicitirt. Aber in der That, indem sie *nothwendig* sich äuſsert, hat sie diſs, was als ein anderes Wesen gesetzt war, an ihr selbst. Es muſs zurückgenommen werden, daſs sie als *ein Eins*, und ihr Wesen, sich zu äuſsern, als ein anderes zu ihr von auſsen hinzutretendes gesetzt wurde; sie ist vielmehr selbst diſs allgemeine

Medium des Bestehens der Momente als Materien; oder *sie hat sich geäufsert*, und was das andere sollicitirende seyn sollte, ist sie vielmehr. Sie existirt also itzt als das Medium der entfalteten Materien. Aber sie hat gleich wesentlich die Form des Aufgehobenseyns der bestehenden Materien, oder ist wesentlich *Eins; difs Eins-seyn* ist hiemit *itzt*, da *sie* gesetzt ist als das Medium von Materien, *ein anderes als sie*, und sie hat difs ihr Wesen aufser ihr. Indem sie aber nothwendig difs seyn mufs, als was sie *noch nicht* gesetzt ist, so *tritt difs andere hinzu* und sollicitirt sie zur Reflexion in sich selbst, oder hebt ihre Aeufserung auf. In der That aber ist *sie selbst* dieses in sich reflectirt-seyn, oder difs aufgehobenseyn der Aeufserung; das Einsseyn verschwindet, *wie es* erschien, nemlich als *ein anderes; sie ist es selbst*, sie ist in sich zurückgedrängte Krafft.

Das, was als anderes auftritt, und sie sowohl zur Aeufserung als zur Rückkehr in sich selbst sollicitirt, ist, wie sich unmittelbar ergibt, *selbst Krafft;* denn das andre zeigt sich ebensowohl als allgemeines Medium, wie als Eins; und so dafs jede dieser Gestalten zugleich nur als verschwindendes Moment auftritt. Die Krafft ist hiemit dadurch, dafs ein anderes für sie, und sie für ein anderes ist, überhaupt noch nicht aus ihrem Begriffe herausgetreten. Es sind aber zugleich zwey Kräffte vorhanden; der Begriff beyder zwar derselbe, aber aus seiner Einheit in die Zweyheit herausgegangen. Statt dafs der Ge-

gensatz durchaus wesentlich nur Moment bliebe, scheint er sich durch die Entzweyung in ganz *selbstständige Kräffte*, der Herrschafft der Einheit entzogen zu haben. Was es mit dieser Selbstständigkeit für eine Bewandnifs hat, ist naher zu sehen. Zunächst tritt die zweyte Krafft, als das sollicitirende und zwar als allgemeines Medium seinem Inhalte nach gegen die auf, welche als sollicitirte bestimmt ist; indem aber jene wesentlich Abwechslung dieser beyden Momente und selbst Krafft ist, so ist sie in der That gleichfalls *nur erst* allgemeines Medium, *indem sie dazu sollicitirt wird*, und ebenso auch nur negative Einheit, oder zum zurückgehen der Krafft sollicitirendes, *dadurch, dafs sie sollicitirt wird.* Es verwandelt sich hiemit auch dieser Unterschied, der zwischen beyden statt fand, dafs das eine das *sollicitirende*, das andere das *sollicitirte* seyn sollte, in dieselbe Austauschung der Bestimmtheiten gegeneinander.

Das Spiel der beyden Kräffte besteht hiemit in diesem entgegengesetzten Bestimmtseyn beyder, ihrem füreinander seyn in dieser Bestimmung, und der absoluten unmittelbaren Verwechslung der Bestimmungen, — einem Uebergange, wodurch allein diese Bestimmungen sind, in denen die Kräffte *selbstständig* aufzutreten scheinen. Das sollicitirende ist, zum Beyspiel, als allgemeines Medium, und dagegen das sollicitirte als zurückgedrängte Krafft gesetzt; aber jenes ist allgemeines Medium selbst nur dadurch dafs das andere zurückgedrängte Krafft ist;

oder diese ist vielmehr das sollicitirende für jenes, und macht dasselbe erst zum Medium. Jenes hat nur durch das andere seine Bestimmtheit, und ist sollicitirend, nur insofern es vom andern dazu sollicitirt wird, sollicitirend zu seyn; und es verliert eben so unmittelbar diese ihm gegebene Bestimmtheit; denn diese geht an das andere über oder vielmehr ist schon an dasselbe übergegangen; das fremde die Kraft sollicitirende tritt als allgemeines Medium auf, aber nur dadurch, daſs es von ihr dazu sollicitirt worden ist; das heiſst aber, *sie setzt* es so und *ist* vielmehr *selbst wesentlich* allgemeines Medium; sie setzt das sollicitirende so, darum weil diese andere Bestimmung *ihr* wesentlich, das heiſst, weil *sie vielmehr sie selbst ist.*

Zur Vervollständigung der Einsicht in den Begriff dieser Bewegung kann noch darauf aufmerksam gemacht werden, daſs sich die Unterschiede selbst in einem gedoppelten Unterschiede zeigen, *einmal* als Unterschiede *des Inhalts*, indem das eine Extrem in sich reflectirte Krafft, das andere aber Medium der Materien ist; das *andremal* als Unterschiede der *Form*, indem das eine sollicitirendes, das andre sollicitirtes, jenes thätig, diſs passiv ist. Nach dem Unterschiede des Inhalts *sind* sie überhaupt, oder für uns unterschieden; nach dem Unterschiede der Form aber sind sie selbstständig, in ihrer Beziehung sich von einander selbst abscheidend und entgegengesetzt. Daſs so die Extreme nach

diesen beyden Seiten nichts *an sich*, sondern diese Seiten, worin ihr unterschiedenes Wesen bestehen sollte, nur verschwindende Momente, ein unmittelbares Uebergehen jeder in die entgegengesetzte sind, diſs wird für das Bewuſstseyn in der Wahrnehmung der Bewegung der Krafft. Für uns aber war, wie oben erinnert, auch noch diſs, daſs an sich die Unterschiede, als *Unterschiede des Inhalts und der Form* verschwanden, und auf der Seite der Form, dem Wesen nach das *thätige, sollicitirende* oder *für sich seyende* dasselbe, was auf der Seite des Inhalts als in sich zurückgedrängte Krafft; das passive, *sollicitirte*, oder für ein anderes seyende auf der Seite der Form dasselbe, was auf der Seite des Inhalts als allgemeines Medium der vielen Materien sich darstellte.

Es ergibt sich hieraus, daſs der Begriff der Krafft durch die Verdopplung in zwey Kräffte *wirklich* wird, und wie er diſs wird. Diese zwey Kräfte existiren als für sich seyende Wesen; aber ihre Existenz ist eine solche Bewegung gegeneinander, daſs ihr *Seyn* vielmehr ein reines *Gesetztseyn durch ein anderes* ist, das heiſst, daſs ihr Seyn vielmehr die reine Bedeutung des *Verschwindens* hat. Sie sind nicht als Extreme, die etwas festes für sich behielten, und nur eine äuſsere Eigenschafft gegen einander in die Mitte und in ihre Berührung schickten; sondern was sie sind, sind sie nur in dieser Mitte und Berührung. Es ist darin unmittelbar ebensowohl das in sich zurückgedrängt- oder *das für sich seyn* der Krafft, wie

die Aeuſserung, das sollicitiren, wie das sollicitirtseyn; diese Momente hiemit nicht an zwey selbstständige Extreme vertheilt, welche sich nur eine entgegengesetzte Spitze böten, sondern ihr Wesen ist diſs schlechthin, jedes nur durchs andere, und was jede so durchs andre ist, unmittelbar nicht mehr zu seyn, indem sie es ist. Sie haben hiemit in der That keine eignen Substanzen, welche sie trügen und erhielten. Der *Begriff* der Krafft erhält sich vielmehr als *das Wesen* in seiner *Wirklichkeit* selbst; die *Krafft als wirkliche* ist schlechthin nur in der *Aeuſserung*, welche zugleich nichts anders, als ein sich selbst aufheben ist. Diese *wirkliche* Krafft vorgestellt als frey von ihrer Aeuſserung und für sich seyend, ist sie die in sich zurückgedrängte Krafft, aber diese Bestimmtheit ist in der That, wie sich ergeben hat, selbst nur ein Moment der *Aeuſserung*. Die Wahrheit der Krafft bleibt also nur der *Gedanke* derselben; und haltungslos stürzen die Momente ihrer Wirklichkeit, ihre Substanzen und ihre Bewegung in eine unterschiedene Einheit zusammen, welche nicht die in sich zurückgedrängte Krafft ist, denn diese ist selbst nur ein solches Moment, sondern diese Einheit ist *ihr Begriff*, *als Begriff*. Die Realisirung der Krafft ist also zugleich Verlust der Realität; sie ist darin vielmehr ein ganz anderes geworden, nemlich diese *Allgemeinheit*, welche der Verstand zuerst oder unmittelbar als ihr Wesen erkennt, und welche sich auch als ihr Wesen an

ihrer seynsollenden Realität an den wirklichen Substanzen erweist.

Insofern wir *das erste* allgemeine als den *Begriff* des Verstandes betrachten, worin die Krafft noch nicht für sich ist, so ist das zweyte itzt ihr *Wesen*, wie es sich *an* und *für sich* darstellt. Oder umgekehrt, betrachten wir das erste allgemeine als das *unmittelbare*, das ein *wirklicher* Gegenstand für das Bewufstseyn seyn sollte, so ist difs zweyte als das *negative* der sinnlich gegenständlichen Krafft bestimmt; es ist *sie*, wie sie in ihrem wahren Wesen nur als *Gegenstand des Verstandes* ist: jenes erste wäre die in sich zurückgedrängte Krafft oder sie als Substanz; difs zweyte aber ist das *Innere* der Dinge, als *Inneres*, welches mit dem Begriffe als Begriff dasselbe ist.

Dieses wahrhaffte Wesen der Dinge hat sich itzt so bestimmt, dafs es nicht unmittelbar für das Bewufstseyn ist, sondern dafs dieses ein mittelbares Verhältnifs zu dem Innern hat, und als Verstand *durch diese Mitte des Spiels der Kräffte in den wahren Hintergrund der Dinge blickt.* Die Mitte, welche die beyden Extreme, den Verstand und das Innere, zusammenschliefst, ist das entwickelte *Seyn* der Krafft, das für den Verstand selbst nunmehr ein *Verschwinden* ist. Es heifst darum *Erscheinung:* denn Schein nennen wir das *Seyn*, das unmittelbar an ihm selbst ein *Nichtseyn* ist. Es ist aber nicht nur ein Schein, sondern Erscheinung, ein *Ganzes* des Scheins. Difs *Ganze* als Ganzes oder *Allgemeines*, ist es, was das

Innere ausmacht, das *Spiel der Kräffte*, als *Reflexion* desselben in sich selbst. In ihm sind für das Bewufstseyn auf gegenständliche Weise die Wesen der Wahrnehmung so *gesetzt*, wie sie an sich sind, nemlich als unmittelbar in das Gegentheil ohne Ruhe und Seyn sich verwandelnde Momente, das Eins unmittelbar in das Allgemeine, das Wesentliche unmittelbar in das unwesentliche und umgekehrt. Difs Spiel der Kräffte ist daher das entwickelte negative, aber die Wahrheit desselben ist das positive, nemlich das *Allgemeine*, der *an sich* seyende Gegenstand. — Das *Seyn* desselben *für das* Bewufstseyn ist vermittelt durch die Bewegung der *Erscheinung*, worin das *Seyn der Wahrnehmung*, und das sinnlich gegenständliche überhaupt nur negative Bedeutung hat, das Bewufstseyn also daraus sich in sich als in das Wahre reflectirt, aber als Bewufstseyn wieder difs Wahre zum gegenständlichen *Innern* macht, und diese Reflexion der Dinge von seiner Reflexion in sich selbst unterscheidet; wie ihm die vermittelnde Bewegung ebenso noch eine gegenständliche ist. Difs Innere ist ihm daher ein Extrem gegen es; aber es ist ihm darum das Wahre, weil es darin als in dem *an sich* zugleich die Gewifsheit seiner selbst oder das Moment seines Fürsichseyns hat; aber dieses Grundes ist es sich noch nicht bewufst, denn das *Fürsichseyn*, welches das Innre an ihm selbst haben sollte, wäre nichts anderes als die negative Bewegung, aber diese ist dem Bewufstseyn noch die *gegenständ-*

liche verschwindende Erscheinung, noch nicht sein eignes Fürsichseyn; das Inne ist ihm daher wohl Begriff, aber es kennt die Natur des Begriffes noch nicht.

In diesem *innern Wahren*, als dem *absolut allgemeinen*, welches vom *Gegensatze* des Allgemeinen und Einzelnen gereinigt und *für den Verstand* geworden ist, schlieſst sich erst über der *sinnlichen* als der *erscheinenden Welt*, nunmehr eine *übersinnliche* als die *wahre* Welt auf, über dem verschwindenden *Disseits* das bleibende *Jenseits;* ein Ansich, welches die erste und darum selbst unvollkommene Erscheinung der Vernunft, oder nur das reine Element ist, worin die Wahrheit ihr *Wesen* hat.

Unser Gegenstand ist hiemit nunmehr der Schluſs, welcher zu seinen Extremen, das Innere der Dinge, und den Verstand, und zu seiner Mitte die Erscheinung hat; die Bewegung dieses Schlusses aber gibt die weitere Bestimmung dessen, was der Verstand durch die Mitte hindurch im Innern erblickt, und die Erfahrung, welche er über dieses Verhältniſs des Zusammengeschlossenseyns macht.

Noch ist das Innere *reines Jenseits* für das Bewuſstseyn, denn es findet sich selbst in ihm noch nicht; es ist *leer*, denn es ist nur das Nichts der Erscheinung und positiv das einfache Allgemeine. Diese Weise des Innern zu seyn, stimmt unmittelbar denjenigen bey, welche sagen, daſs das Inne der Dinge nicht zu erkennen sey; aber der Grund würde anders gefaſst werden müssen. Von diesem Innern,

wie es hier unmittelbar ist, ist allerdings keine Kenntniß vorhanden, aber nicht deßwegen, weil die Vernunft zu kurzsichtig, oder beschränkt, oder wie man es sonst nennen will, wäre; worüber hier noch nichts bekannt ist, denn so tief sind wir noch nicht eingedrungen; sondern um der einfachen Natur der Sache selbst willen, weil nemlich im *Leeren* nichts erkannt wird, oder von der andern Seite ausgesprochen, weil es eben als das *Jenseits* des Bewußtseyns bestimmt ist. — Das Resultat ist freylich dasselbe, wenn ein Blinder in den Reichthum der übersinnlichen Welt, — wenn sie einen hat, er sey nun eigenthümlicher Inhalt derselben, oder das Bewußtseyn selbst sey dieser Inhalt, — und wenn ein Sehender in die reine Finsterniß, oder wenn man will, in das reine Licht, wenn sie nur dieses ist, gestellt wird; der Sehende sieht in seinem reinen Lichte so wenig als in seiner reinen Finsterniß, und gerade so viel als der Blinde in der Fülle des Reichthums, der vor ihm läge. Wenn es mit dem Innern und dem Zusammengeschlossenseyn mit ihm durch die Erscheinung weiter nichts wäre, so bliebe nichts übrig, als sich an die Erscheinung zu halten, das heißt, etwas wahr zu nehmen, von dem wir wissen, daß es nicht wahr ist; oder damit doch in dem leeren, welches zwar erst als Leerheit von gegenständlichen Dingen geworden, aber *als Leerheit an sich*, auch für die Leerheit aller geistigen Verhältnisse und der Unterschiede des Bewußtseyns als

Bewuſstseyns genommen werden muſs, — damit also in diesem *so ganz Leeren*, welches auch das *Heilige* genannt wird, doch etwas sey, es mit Träumereyen, *Erscheinungen*, die das Bewuſstseyn sich selbst erzeugt, zu erfüllen; es müſste sich gefallen lassen, daſs so schlecht mit ihm umgegangen wird, denn es wäre keines bessern würdig, indem Träumereyen selbst noch besser sind, als seine Leerheit.

Das Innere oder das übersinnliche Jenseits ist aber *entstanden*, es *kommt* aus der Erscheinung her, und sie ist seine Vermittlung; oder *die Erscheinung ist sein Wesen*, und in der That seine Erfüllung. Das Uebersinnliche ist das sinnliche und wahrgenommene gesetzt, wie es in *Wahrheit* ist; die *Wahrheit* des *sinnlichen* und wahrgenommenen aber ist, *Erscheinung* zu seyn. Das Uebersinnliche ist also die *Erscheinung*, als *Erscheinung*. — Wenn dabey gedacht wird, das Uebersinnliche sey *also* die sinnliche Welt, oder die Welt, wie sie *für die unmittelbare sinnliche Gewiſsheit und Wahrnehmung ist*, so ist diſs ein verkehrtes Verstehen; denn die Erscheinung ist vielmehr *nicht* die Welt des sinnlichen Wissens und Wahrnehmens als seyende, sondern sie als *aufgehobene* oder in Wahrheit *als innere* gesetzt. Es pflegt gesagt zu werden, das übersinnliche sey *nicht* die Erscheinung; dabey wird aber unter der Erscheinung nicht die Erscheinung verstanden, sondern vielmehr die *sinnliche* Welt, als selbst reelle Wirklichkeit.

Der Verstand, welcher unser Gegenstand ist, befindet sich auf eben dieser Stelle, daſs ihm das Innere nur erst als das allgemeine noch unerfüllte *Ansich* geworden; das Spiel der Krafte hat nur eben diese negative Bedeutung, nicht an sich und nur diese positive, das *Vermittelnde*, aber auſser ihm zu seyn. Seine Beziehung auf das Inure durch die Vermittlung aber ist seine Bewegung, durch welche es sich ihm erfüllen wird. — *Unmittelbar* für ihn ist das Spiel der Kräffte; das *Wahre aber* ist ihm das einfache Innre; die Bewegung der Krafft ist daher ebenso nur als *einfaches* überhaupt das Wahre. Von diesem Spiele der Kräffte haben wir aber gesehen, daſs es diese Beschaffenheit hat, daſs die Krafft, welche *sollicitirt* wird von einer andern Krafft, ebenso das *sollicitirende* für diese andere ist, welche selbst erst hierdurch sollicitirende wird. Es ist hierin ebenso nur der unmittelbare Wechsel oder das absolute Austauschen der *Bestimmtheit* vorhanden, welche den einzigen *Inhalt* des auftretenden ausmacht; entweder allgemeines Medium, oder negative Einheit zu seyn. Es hört in seinem bestimmten Auftreten selbst unmittelbar auf, das zu seyn als was es auftritt; es sollicitirt durch sein bestimmtes Auftreten die andere Seite, die sich hiedurch *aüſsert*; das heiſst, diese ist unmittelbar itzt das, was die erste seyn sollte. Diese beyden Seiten, das *Verhältniſs* des Sollicitirens und das *Verhaltniſs* des bestimmten entgegengesetzten Inhalts ist *jedes für sich* die absolute Ver-

kehrung und Verwechslung. Aber diese beyden Verhältnisse sind selbst wieder dasselbe, und der Unterschied der *Form*, das sollicitirte und das sollicitirende zu seyn ist dasselbe, was der Unterschied des *Inhalts* ist, das sollicitirte als solches, nemlich das passive Medium; das sollicitirende hingegen das thätige, die negative Einheit oder das Eins. Hiedurch verschwindet aller Unterschied *besonderer Krffte*, die in dieser Bewegung vorhanden seyn sollten, gegen einander überhaupt; denn sie beruhten allein auf jenen Unterschieden; und der Unterschied der Kräffte fällt ebenso mit jenen beyden nur in einen zusammen. Es ist alo weder die Krafft noch das sollicitiren und sollicitirt werden, noch die Bestimmtheit, bestehendes Medium und in sich reflectirte Einheit zu seyn, weder einzeln für sich etwas, noch sind es verschiedene Gegensätze; sondern was in diesem absoluten Wechsel ist, ist nur der *Unterschied als allgemeiner* oder als ein solcher, in welchen sich die vielen Gegensätze reducirt haben. Dieser *Unterschied als allgemeiner* ist daher *das einfache an dem Spiele der Krafft selbst*, und das Wahre desselben; er ist das *Gesetz der Krafft*.

Zu dem *einfachen Unterschiede* wird die absolut wechselnde Erscheinung, durch ihre Beziehung auf die Einfachheit des Innern oder des Verstandes. Das Innre ist zunächst nur das an sich Allgemeine; diß an sich einfache *Allgemeine* ist aber wesentlich ebenso absolut der *allgemeine Unterschied*; denn es ist

das Resultat des Wechsels selbst, oder der Wechsel ist sein Wesen; aber der Wechsel, als im Innern gesetzt, wie er in Wahrheit ist, in dasselbe hiemit als ebenso absolut allgemeiner, beruhigter, sich gleich bleibender Unterschied aufgenommen. Oder die Negation ist wesentliches Moment des Allgemeinen, und sie oder die Vermittlung also im Allgemeinen ist *allgemeiner Unterschied.* Er ist im *Gesetze* ausgedrückt, als dem *beständigen* Bilde der unstäten Erscheinung. Die *übersinnliche* Welt ist hiemit ein *ruhiges Reich von Gesetzen*, zwar jenseits der wahrgenommenen Welt, denn diese stellt das Gesetz nur durch beständige Veränderung dar, aber in ihr eben so *gegenwärtig*, und ihr unmittelbares stilles Abbild.

Diſs Reich der Gesetze ist zwar die Wahrheit des Verstandes, welche an dem Unterschiede, der in dem Gesetze ist, den *Inhalt* hat; es ist aber zugleich nur seine *erste Wahrheit*, und füllt die Erscheinung nicht aus. Das Gesetz ist in ihr gegenwärtig, aber es ist nicht ihre ganze Gegenwart: es hat unter immer andern Umständen eine immer andere Wirklichkeit. Es bleibt dadurch der Erscheinung *für sich* eine Seite, welche nicht im Innern ist; oder sie ist in Wahrnoch nicht als *Erscheinung*, als *aufgehobenes* für sich seyn gesetzt. Dieser Mangel des Gesetzes muſs sich an ihm selbst ebenso hervorthun. Was ihm zu mangeln scheint, ist, daſs es zwar den Unterschied selbst an ihm hat, aber als allgemeinen, unbestimmten.

Insofern es aber nicht *das* Gesetz überhaupt, sondern *ein* Gesetz ist, hat es die Bestimmtheit an ihm; und es sind damit unbestimmt *viele* Gesetze vorhanden. Allein diese Vielheit ist vielmehr selbst ein Mangel; sie widerspricht nemlich dem Princip des Verstandes, welchem als Bewufstseyn des einfachen Innern, die an sich allgemeine *Einheit* das Wahre ist. Die vielen Gesetze mufs er darum vielmehr in *Ein* Gesetz zusammenfallen lassen. Wie zum Beyspiel, das Gesetz, nach welchem der Stein fällt, und das Gesetz, nach welchem die himmlischen Sphären sich bewegen, als *Ein* Gesetz begriffen worden ist. Mit diesem ineinanderfallen aber verlieren die Gesetze ihre Bestimmtheit; das Gesetz wird immer oberflächlicher, und es ist damit in der That nicht die Einheit *dieser bestimmten* Gesetze, sondern ein ihre Bestimmtheit weglassendes Gesetz gefunden; wie das Eine Gesetz, welches die Gesetze des Falles der Körper an der Erde, und der himmlischen Bewegung in sich vereint, sie beyde in der That nicht ausdrückt. Die Vereinigung aller Gesetze in der *allgemeinen Attraction* drückt keinen Inhalt weiter aus, als eben den *blofsen Begriff des Gesetzes selbst*, der darin als *seyend* gesetzt ist. Die allgemeine Attraction sagt nur difs, dafs *Alles einen beständigen Unterschied* zu *anderem* hat. Der Verstand meynt dabey, ein allgemeines Gesetz gefunden zu haben, welches die allgemeine Wirklichkeit *als solche* ausdrücke; aber hat in der That nur den *Begriff* des Ge-

setzes selbst gefunden; jedoch so, daſs er zugleich diſs damit aussagt, *alle* Wirklichkeit ist *an ihr selbst* gesetzmäſsig. Der Ausdruck *der allgemeinen Attraction* hat darum insofern groſse Wichtigkeit, als er gegen das gedankenlose *Vorstellen* gerichtet ist, welchem alles in der Gestalt der Zufälligkeit sich darbietet, und welchem die Bestimmtheit die Form der sinnlichen Selbstständigkeit hat.

Es steht somit den, bestimmten Gesetzen, die allgemeine Attraction, oder der reine Begriff des Gesetzes, gegenüber. Insofern dieser reine Begriff, als das Wesen, oder als das wahre Innere betrachtet wird, gehört die *Bestimmtheit* des bestimmten Gesetzes selbst noch der Erscheinung oder vielmehr dem sinnlichen Seyn an. Allein der reine *Begriff* des Gesetzes geht nicht nur über das Gesetz, welches, selbst ein *bestimmtes*, *andern bestimmten* Gesetzen gegenübersteht, sondern er geht auch *über das Gesetz* als solches hinaus. Die Bestimmtheit, von welcher die Rede war, ist eigentlich selbst nur verschwindendes Moment, welches hier nicht mehr als Wesenheit vorkommen kann; denn es ist nur das Gesetz als das Wahre vorhanden; aber der *Begriff* des Gesetzes ist gegen *das Gesetz* selbst gekehrt. An dem Gesetze nemlich ist der Unterschied selbst *unmittelbar* aufgefaſst und in das Allgemeine aufgenommen, damit aber ein *Bestehen* der Momente, deren Beziehung es ausdrückt, als gleichgültiger und an sich seyender Wesenheiten. Diese Theile des Unter-

schieds am Gesetze, sind aber zugleich selbst bestimmte Seiten; der reine Begriff des Gesetzes, als allgemeine Attraction mufs in seiner wahren Bedeutung so aufgefafst werden, dafs in ihm als absolut *einfachem* die *Unterschiede*, die an dem Gesetze als solchem vorhanden sind, selbst wieder *in das Innre als einfache Einheit zurückgehen*; sie ist die innre *Nothwendigkeit* des Gesetzes.

Das Gesetz ist dadurch auf eine gedoppelte Weise vorhanden, das einemal als Gesetz, an dem die Unterschiede als selbstständige Momente ausgedrückt sind; das anderemal in der Form des *einfachen* in sich zurückgegangenseyns, welche wieder *Kraft* genannt werden kann, aber so dafs sie nicht die zurückgedrängte, sondern die Kraft überhaupt oder als der Begriff der Krafft ist, eine Abstraction, welche die Unterschiede dessen, was attrahirt und attrahirt wird, selbst in sich zieht. So ist, zum Beyspiel, die *einfache* Electricität, die *Kraft*; der Ausdruck des Unterschieds aber fallt in *das Gesetz*; dieser Unterschied ist positive und negative Electricität. Bey der Bewegung des Falles ist die *Kraft* das einfache, die *Schwere*, welche das *Gesetz* hat, dafs die Gröfsen der unterschiedenen Momente der Bewegung, der verflossenen *Zeit*, und des durchlauffenen *Raums*, sich wie Wurzel und Quadrat zu einander verhalten. Die Electricitat selbst ist nicht der Unterschied an sich oder in ihrem Wesen das Doppelwesen von positiver und negativer Electrici-

tät; daher man zu sagen pflegt, sie *habe* das Gesetz, auf diese Weise *zu seyn*, auch wohl, sie *habe die Eigenschafft*, so sich zu äufsern. Diese Eigenschafft ist zwar wesentliche und einzige Eigenschafft dieser Krafft, oder sie ist ihr *nothwendig*. Aber die Nothwendigkeit ist hier ein leeres Wort; die Kraft *mufs* eben, *weil* sie *mufs*, so sich verdoppeln. Wenn freylich *positive* Elektricität gesetzt ist, ist auch *negative an sich* nothwendig; denn das *positive* ist nur als Beziehung auf ein *negatives*, oder das positive ist *an ihm selbst* der Unterschied von sich selbst, wie eben so das negative. Aber dafs die Electricität als solche, sich so theile, difs ist nicht an sich das nothwendige; sie als *einfache Krafft* ist gleichgültig gegen ihr Gesetz, als positive und negative *zu seyn*; und wenn wir jenes ihren Begriff, difs aber ihr Seyn nennen, so ist ihr Begriff gleichgültig gegen ihr Seyn; sie *hat* nur diese Eigenschafft; d. h. eben, es ist ihr nicht *an sich* nothwendig. — Diese Gleichgültigkeit erhält eine andere Gestalt, wenn gesagt wird, dafs es zur *Definition* der Electricität gehört, als positive und negative zu seyn, oder dafs difs schlechthin *ihr Begriff und Wesen* ist. Alsdenn hiefse ihr Seyn *ihre Existenz* überhaupt; in jener Definition liegt aber nicht die *Nothwendigkeit ihrer Existenz*; sie ist entweder, weil man sie *findet*, das heifst, sie ist gar nicht nothwendig; oder ihre Existenz ist durch andere Kräffte, das heifst, ihre Nothwendigkeit ist eine äufsere. Damit aber, dafs die

Nothwendigkeit, in die Bestimmtheit *des Seyns durch anderes* gelegt wird, fallen wir wieder in die *Vielheit* der bestimmten Gesetze zurück, die wir so eben verliefsen, um das *Gesetz* als Gesetz zu betrachten; nur mit diesem ist sein *Begriff* als Begriff, oder seine Nothwendigkeit zu vergleichen, die sich aber in allen diesen Formen nur noch als ein leeres Wort gezeigt hat.

Noch auf andere als die angezeigte Weise ist die Gleichgültigkeit des Gesetzes und der Krafft, oder des Begriffs und des Seyns vorhanden. In dem Gesetze der Bewegung z. B. ist es nothwendig, dafs die Bewegung in Zeit und Raum sich *theile*, oder dann auch in Entfernung und Geschwindigkeit. Indem die Bewegung nur das Verhältnifs jener Momente ist, so ist sie, das Allgemeine, hier wohl *an sich selbst* getheilt; aber nun drücken diese Theile, Zeit und Raum, oder Entfernung und Geschwindigkeit, nicht an ihnen diesen Ursprung aus Einem aus; sie sind gleichgültig gegeneinander, der Raum wird vorgestellt ohne die Zeit, die Zeit ohne den Raum, und die Entfernung wenigstens ohne die Geschwindigkeit seyn zu können, — so wie ihre Gröfsen gleichgültig gegeneinander sind; indem sie sich nicht *wie positives* und *negatives* verhalten, hiemit nicht durch *ihr Wesen* aufeinander beziehen. Die Nothwendigkeit der *Theilung* ist also hier wohl vorhanden; aber nicht der *Theile* als solcher füreinander. Darum ist aber auch jene erste selbst nur eine vorgespiegelte falsche Noth-

wendigkeit; die Bewegung ist nemlich nicht selbst als *einfaches* oder als reines Wesen vorgestellt; sondern *schon* als getheilt; Zeit und Raum sind ihre *selbstständigen* Theile oder *Wesen an ihnen selbst*, oder Entfernung und Geschwindigkeit Weisen des Seyns oder Vorstellens, deren eine wohl ohne die andere seyn kann, und die Bewegung daher nur ihre *oberflächliche* Beziehung, nicht ihr Wesen. Als einfaches Wesen, oder als Krafft vorgestellt ist sie wohl die *Schwere*, welche aber diese Unterschiede überhaupt nicht in ihr enthält.

Der Unterschied also ist in beyden Fällen kein *Unterschied an sich selbst;* entweder ist das Allgemeine, die Krafft, gleichgültig gegen die Theilung, welche im Gesetze ist, oder die Unterschiede, Theile des Gesetzes sind es gegen einander. Der Verstand *hat* aber den Begriff *dieses Unterschiedes an sich*, eben darin, daſs das Gesetz einestheils das Innre *an sich* seyende, aber *an ihm* zugleich *unterschiedne* ist; daſs dieser Unterschied hiemit *innrer* Unterschied sey, ist darin vorhanden, daſs das Gesetz *einfache* Krafft, oder als *Begriff* desselben ist, also ein *Unterschied des Begriffes*. Aber dieser innre Unterschied fällt nur erst noch *in den Verstand;* und ist noch nicht *an der Sache selbst gesetzt.* Es ist also nur die *eigne* Nothwendigkeit, was der Verstand ausspricht; einen Unterschied, den er also nur so macht, daſs er es zugleich ausdrückt, daſs der Unterschied kein *Unterschied der Sache selbst* sey. Diese Nothwendigkeit,

diſs nur im Worte liegt, ist hiemit die Hererzählung der Momente, die den Kreis derselben ausmachen; sie werden zwar unterschieden, ihr Unterschied aber zugleich, kein Unterschied der Sache selbst zu seyn, ausgedrückt, und daher selbst sogleich wieder aufgehoben; diese Bewegung heiſst *Erklären*. Es wird also *ein Gesetz* ausgesprochen, von diesem wird sein an sich allgemeines, oder der Grund, als die *Krafft*, unterschieden; aber von diesem Unterschiede wird gesagt, daſs er keiner, sondern vielmehr der Grund ganz so beschaffen sey, wie das Gesetz. Die einzelne Begebenheit des Blitzes zum Beyspiel wird als allgemeines aufgefaſst, und diſs allgemeine als das *Gesetz* der Electricität ausgesprochen: die Erklärung faſst alsdenn das *Gesetz* in die *Krafft* zusammen, als das Wesen des Gesetzes. Diese Krafft ist dann *so beschaffen*, daſs wenn sie sich äuſsert, entgegengesetzte Electricitäten hervortreten, die wieder ineinander verschwinden, das heiſst, *die Krafft ist gerade so beschaffen, wie das Gesetz*: es wird gesagt, daſs beyde gar nicht unterschieden seyen. Die Unterschiede sind die reine allgemeine Aeuſserung oder das Gesetz, und die reine Krafft; beyde haben aber *denselben* Inhalt, *dieselbe* Beschaffenheit; der Unterschied als Unterschied des Inhalts, d. h. der *Sache* wird also auch wieder zurückgenommen.

In dieser tautologischen Bewegung beharrt, wie sich ergibt, der Verstand bey der ruhigen Einheit seines Gegenstandes und die Bewegung fällt nur

in ihn selbst, nicht in den Gegenstand; sie ist ein Erklären, das nicht nur Nichts erklärt, sondern so klar ist, daſs es, indem es Anstalten macht, etwas unterschiedenes von dem schon Gesagten zu sagen, vielmehr nichts sagt, sondern nur dasselbe wiederhohlt. An der Sache selbst entsteht durch diese Bewegung nichts neues, sondern sie kommt als Bewegung des Verstandes in Betracht. In ihr aber erkennen wir nun eben dasjenige, was an dem Gesetze vermiſst wurde, nemlich den absoluten Wechsel selbst, denn diese *Bewegung*, wenn wir sie näher betrachten, ist unmittelbar das Gegentheil ihrer selbst. Sie setzt nemlich *einen Unterschied*, welcher nicht nur für uns *kein Unterschied* ist, sondern welchen sie selbst als Unterschied aufhebt. Es ist diſs derselbe Wechsel, der sich als das Spiel der Krаffte darstellte; es war in ihm der Unterschied des sollicitirenden und sollicitirten, der sich äuſsernden, und der in sich zurückgedrängten Krafft; aber es waren Unterschiede, die in Wahrheit keine waren, und sich darum auch unmittelbar wieder aufhoben. Es ist nicht nur die bloſse Einheit vorhanden, so daſs *kein Unterschied gesetzt* wäre, sondern es ist diese *Bewegung*, daſs *allerdings ein Unterschied gemacht*, *aber*, weil er keiner ist, *wieder aufgehoben wird*. — Mit dem Erklären also ist der Wandel und Wechsel, der vorhin auſser dem Innern nur an der Erscheinung war, in das Uebersinnliche selbst eingedrungen; unser Bewuſstseyn ist aber aus dem Innern als Gegenstande auf

die andere Seite in den *Verstand* herübergegangen, und hat in ihm den Wechsel.

Dieser Wechsel ist so noch nicht ein Wechsel der Sache selbst, sondern stellt sich vielmehr eben dadurch als *reiner Wechsel* dar, daſs der *Inhalt* der Momente des Wechsels derselbe bleibt. Indem aber der *Begriff* als Begriff des Verstandes dasselbe ist, was das *Innre* der Dinge, so wird *dieser Wechsel als Gesetz des Innern* für ihn. Er *erfährt* also, daſs es *Gesetz* der *Erscheinung selbst* ist, daſs Unterschiede werden, die keine Unterschiede sind; oder daſs das *Gleichnamige* sich von sich selbst *abstöſst*; und eben so daſs die Unterschiede nur solche sind, die in Wahrheit keine sind, und sich aufheben; oder daſs das *Ungleichnamige* sich *anzieht*. — Ein *zweytes Gesetz*, dessen Inhalt demjenigen, was vorher Gesetz genannt wurde, nemlich dem sich beständigen gleichbleibenden Unterschiede entgegengesetzt ist; denn diſs neue drückt vielmehr das *Ungleichwerden des Gleichen*, und das *Gleichwerden des Ungleichen* aus. Der Begriff muthet der Gedankenlosigkeit zu, beyde Gesetze zusammenzubringen, und ihrer Entgegensetzung bewuſst zu werden. — Gesetz ist das zweyte freylich auch, oder ein inneres sichselbstgleiches Seyn, aber eine Sichselbstgleichheit vielmehr der Ungleichheit, eine Beständigkeit der Unbeständigkeit. — An dem Spiele der Kräffte ergab sich dieses Gesetz als eben dieses absolute Uebergehen, und als reiner Wechsel; das *gleichnamige*, die Krafft *zer-*

setzt sich in einen Gegensatz, der zunächst als ein selbstständiger Unterschied erscheint, aber welcher sich in der That *keiner zu seyn* erweist; denn es ist das *gleichnamige*, was sich von sich selbst abstöfst, und difs abgestofsene zieht sich daher wesentlich an, denn es ist *dasselbe*; der gemachte Unterschied, da er keiner ist, hebt sich also wieder auf. Er stellt sich hiemit als Unterschied *der Sache selbst*, oder als absoluter Unterschied dar, und dieser Unterschied der *Sache* ist also nichts anders als das Gleichnamige, das sich von sich abgestofsen hat, und daher nur einen Gegensatz setzt, der keiner ist.

Durch difs Princip wird das erste Uebersinnliche, das ruhige Reich der Gesetze, das unmittelbare Abbild der wahrgenommenen Welt in sein Gegentheil umgekehrt; das Gesetz war überhaupt das sich *gleichbleibende*, wie seine Unterschiede; itzt aber ist gesetzt, dafs beydes vielmehr das Gegentheil seiner selbst ist; das sich *gleiche* stöfst sich vielmehr von sich ab, und das sich ungleiche setzt sich vielmehr als das sich gleiche. In der That ist nur mit dieser Bestimmung der Unterschied der *innre*, oder Unterschied *an sich selbst*, indem das gleiche sich ungleich, das ungleiche sich gleich ist. — *Diese zweyte übersinnliche Welt* ist auf diese Weise die *verkehrte* Welt; und zwar, indem eine Seite schon an der ersten übersinnlichen Welt vorhanden ist, die *verkehrte* dieser *ersten*. Das Innere ist damit als Erscheinung vollendet. Denn die erste übersinnliche Welt war nur die *unmittelbare* Erhe-

lung der wahrgenommenen Welt in das allgemeine Element; sie hatte ihr nothwendiges Gegenbild an dieser, welche noch *für sich das Princip des Wechsels* und *der Veränderung* behielt; das erste Reich der Gesetze entbehrte dessen, erhält es aber als verkehrte Welt.

Nach dem Gesetze dieser verkehrten Welt ist also das *Gleichnamige* der ersten das *ungleiche* seiner selbst, und das *Ungleiche* derselben ist eben *so ihm selbst ungleich*, oder es wird sich *gleich*. An bestimmten Momenten wird diſs sich so ergeben, daſs was im Gesetze der ersten süſs, in diesem verkehrten Ansich sauer; was in jenem schwartz, in diesem weiſs ist. Was im Gesetz der erstern, am Magnete Nordpol, ist in seinem andern übersinnlichen Ansich, (in der Erde nemlich), Südpol; was aber dort Südpol ist, hier Nordpol. Ebenso was im ersten Gesetze der Electricität Sauerstoffpol ist, wird in seinem andern übersinnlichen Wesen Wasserstoffpol; und umgekehrt, was dort der Wasserstoffpol ist, wird hier der Sauerstoffpol. In einer andern Sphäre, ist nach dem *unmittelbaren Gesetze*, Rache an dem Feinde, die höchste Befriedigung der verletzten Individualität. *Dieses Gesetz* aber, dem, der mich nicht als Selbstwesen behandelt, mich als Wesen gegen ihn zu zeigen, und ihn vielmehr als Wesen aufzuheben, *verkehrt* sich durch das Princip der andern Welt *in das entgegengesetzte*, die Wiederherstellung meiner als des Wesens durch das Aufheben des fremden Wesens

in Selbstzerstörung. Wenn nun diese Verkehrung, welche in der *Straffe* des Verbrechens dargestellt wird, zum *Gesetze* gemacht ist, so ist auch sie wieder nur das Gesetz der einen Welt, welche eine *verkehrte* übersinnliche Welt sich *gegenüberstehen* hat, in welcher das, was in jener verachtet ist, zu Ehren, was in jener in Ehren steht, in Verachtung kommt. Die nach dem *Gesetze der ersten* den Menschen schändende und vertilgende Straffe verwandelt sich in ihrer *verkehrten Welt* in die sein Wesen erhaltende, und ihn zu Ehren bringende Begnadigung.

Oberflächlich angesehen ist diese verkehrte Welt so das Gegentheil der ersten, daſs sie dieselbe auſser ihr hat, und jene erste als eine verkehrte *Wirklichkeit* von sich abstöſst, die *eine* die *Erscheinung*, die *andere* aber das *Ansich*, die *eine* sie ist, wie sie *für ein anderes*, die *andere* dagegen, wie sie *für sich* ist; so daſs um die vorigen Beyspiele zu gebrauchen, was süſs schmeckt, *eigentlich*, oder *innerlich* am Dinge, sauer, oder was am wirklichen Magnete der Erscheinung Nordpol ist, *am innern oder wesentlichen Seyn* Südpol wäre; was an der erscheinenden Electricität als Sauerstoffpol sich darstellt, an der nichterscheinenden Wasserstoffpol wäre. Oder eine Handlung, die in *der Erscheinung* Verbrechen ist, sollte *im innern* eigentlich gut seyn (eine schlechte Handlung eine gute Absicht haben) können; die Straffe nur *in der Erscheinung* Straffe, *an sich* oder in einer

andern Welt aber Wohlthat für den Verbrecher seyn. Allein solche Gegensätze von Innerem und Aeufserem, von Erscheinung und Uebersinnlichem, als von zweyerley Wirklichkeiten, sind hier nicht mehr vorhanden. Die abgestofsenen Unterschiede vertheilen sich nicht von neuem an zwey solche Substanzen, welche sie trügen und ihnen ein getrenntes Bestehen verliehen; wodurch der Verstand aus dem Innern heraus wieder auf seine vorige Stelle zurückfiele. Die eine Seite oder Substanz wäre wieder die Welt der Wahrnehmung, worin das eine der beyden Gesetze sein Wesen triebe, und ihr gegenüber eine innre Welt, *gerade eine solche sinnliche Welt*, wie die erste, aber in der *Vorstellung*; sie könnte nicht als sinnliche Welt aufgezeigt, nicht gesehen, gehört, geschmeckt werden, und doch würde sie vorgestellt, als eine solche sinnliche Welt. Aber in der That, wenn *das eine gesetzte* ein wahrgenommenes ist, und sein *Ansich*, als das verkehrte desselben, ebenso ein *sinnlich vorgestelltes*, so ist das Saure was das Ansich des süfsen Dinges wäre, ein so wirkliches Ding, wie es, ein *saures Ding*; das Schwarze, welches das Ansich des Weifsen wäre, ist das wirkliche Schwarze; der Nordpol, welcher das Ansich des Südpols ist, ist der *an demselben Magnete vorhandne* Nordpol; der Sauerstoffpol, der das Ansich des Wasserstoffpols ist, der *vorhandne* Sauerstoffpol derselben Saule. Das *wirkliche* Verbrechen aber hat *seine Verkehrung*, und *sein Ansich* als *Möglichkeit* in *der Absicht* als sol-

cher, aber nicht in einer guten; denn die Wahrheit der Absicht ist nur die That selbst. Das Verbrechen seinem Inhalte nach aber, hat seine Reflexion in sich oder seine Verkehrung an der *wirklichen* Straffe; diese ist die Aussöhnung des Gesetzes mit der ihm im Verbrechen entgegengesetzten Wirklichkeit. Die *wirkliche* Straffe endlich hat so ihre *verkehrte* Wirklichkeit an ihr, daſs sie eine solche Verwirklichung des Gesetzes ist, wodurch die Thätigkeit, die es als Straffe hat, *sich selbst aufhebt*, es aus thätigem wieder *ruhiges* und geltendes Gesetz wird, und die Bewegung der Individualität gegen es, und seiner gegen sie erloschen ist.

Aus der Vorstellung also der Verkehrung, die das Wesen der einen Seite der übersinnlichen Welt ausmacht, ist die sinnliche Vorstellung von der Befestigung der Unterschiede in einem verschiedenen Elemente des Bestehens zu entfernen, und dieser absolute Begriff des Unterschieds, als innrer Unterschied, Abstoſsen des Gleichnamigen als gleichnamigen von sich selbst, und Gleichseyn des Ungleichen als ungleichen rein darzustellen und aufzufassen. Es ist der reine Wechsel, oder *die Entgegensetzung in sich selbst, der Widerspruch zu denken.* Denn in dem Unterschiede, der ein innerer ist, ist das entgegengesetzte nicht nur *eines von zweyen*; — sonst wäre es ein *seyendes*, und nicht ein entgegengesetztes; — sondern es ist das entgegengesetzte eines entgegenge-

setzten; oder das andere ist in ihm unmittelbar selbst vorhanden. Ich stelle wohl das Gegentheil *hieher*, und *dorthin* das andere, wovon es das Gegentheil ist: also das *Gegentheil* auf eine Seite, an und für sich ohne das andere. Ebendarum aber, indem ich hier *das Gegentheil an und für sich* habe, ist es das Gegentheil seiner selbst, oder es hat in der That das andere unmittelbar an ihm selbst. — So hat die übersinnliche Welt, welche die verkehrte ist, über die andere zugleich übergriffen, und sie an sich selbst; sie ist für sich die verkehrte, d. h. die verkehrte ihrer selbst; sie ist sie selbst, und ihre entgegengesetzte in Einer Einheit. Nur so ist sie der Unterschied als *innerer*, oder Unterschied *an sich selbst*, oder ist als *Unendlichkeit*.

Durch die Unendlichkeit sehen wir das Gesetz zur Nothwendigkeit an ihm selbst vollendet, und alle Momente der Erscheinung in das Innre aufgenommen. Das einfache des Gesetzes ist die Unendlichkeit, heifst nach dem, was sich ergeben hat, *α*) es ist ein sich *selbstgleiches*, welches aber der *Unterschied* an sich ist; oder es ist gleichnamiges, welches sich von sich selbst abstöfst, oder sich entzweyt. Dasjenige was die *einfache* Krafft genannt wurde, *verdoppelt* sich selbst, und ist durch ihre Unendlichkeit das Gesetz. *β*) Das entzweyte, welches die in dem *Gesetze* vorgestellten Theile ausmacht, stellt sich als Bestehendes dar; und sie ohne den Begriff des innern Unterschiedes betrachtet, ist der Raum und die

Zeit, oder die Entfernung und die Geschwindigkeit, welche als Momente der Schwere auftreten, sowohl gleichgültig und ohne Nothwendigkeit für einander, als für die Schwere selbst, so wie diese einfache Schwere gegen sie, oder die einfache Electricität gegen das positive und negative ist. γ) Durch den Begriff des innern Unterschiedes aber ist diſs ungleiche und gleichgültige, Raum und Zeit u. s. f. ein *Unterschied*, welcher kein *Unterschied* ist, oder nur ein Unterschied des *Gleichnamigen*, und sein Wesen die Einheit; sie sind als positives und negatives gegeneinander begeistet, und ihr Seyn ist dieses vielmehr, sich als Nichtseyn zu setzen, und in der Einheit aufzuheben. Es bestehen beyde unterschiedne, sie sind *an sich*, sie sind *an sich als entgegengesetzte*, d. h. das entgegengesetzte ihrer selbst, sie haben ihr Anderes an ihnen und sind nur Eine Einheit.

Diese einfache Unendlichkeit, oder der absolute Begriff ist das einfache Wesen des Lebens, die Seele der Welt, das allgemeine Blut zu nennen, welches allgegenwärtig durch keinen Unterschied getrübt noch unterbrochen wird, das vielmehr selbst alle Unterschiede ist, sowie ihr Aufgehobenseyn, also in sich pulsirt, ohne sich zu bewegen, in sich erzittert, ohne unruhig zu seyn. Sie ist sich*selbstgleich*, denn die Unterschiede sind tavtologisch, es sind Unterschiede, die keine sind. Dieses sichselbstgleiche Wesen bezieht sich daher nur auf sich selbst; *auf sich selbst*, so ist diſs ein anderes, worauf die Beziehung geht, und das *beziehen*

auf sich selbst ist vielmehr *das Entzweyen*, oder eben jene Sichselbstgleichheit ist innerer Unterschied. Diese *Entzweyten* sind somit *an und für sich selbst*, jedes ein Gegentheil — *eines andern*, so ist darin schon das *Andere* mit ihm zugleich ausgesprochen; oder es ist nicht das Gegentheil *eines andern* sondern nur *das reine Gegentheil*, so ist es also an ihm selbst das Gegentheil seiner; oder es ist überhaupt nicht ein Gegentheil, sondern rein für sich, ein reines sich selbst gleiches Wesen, das keinen Unterschied an ihm hat, so brauchen wir nicht zu fragen, noch weniger das Gequäle mit solcher Frage für die Philosophie anzusehen, oder gar sie ihr für unbeantwortlich halten — *wie* aus diesem reinen Wesen, wie aus ihm *heraus* der Unterschied oder das Andersseyn komme; denn es ist schon die Entzweyung geschehen, der Unterschied ist aus dem sich selbst gleichen ausgeschlossen, und ihm zur Seite gestellt worden; was *das sich selbst gleiche* seyn sollte, ist also schon eins der entzweyten vielmehr, als daſs es das absolute Wesen wäre. Das *sich selbst gleiche entzweyt sich*, heiſst darum eben so sehr, es hebt sich als schon entzweytes, es hebt sich als Andersseyn auf. Die *Einheit*, von welcher gesagt zu werden pflegt, daſs der Unterschied nicht aus ihr herauskommen könne, ist in der That selbst nur das Eine Moment der Entzweyung; sie ist die die Abstraction der Einfachheit, welche dem Unterschiede gegenüber ist. Aber indem sie die Ab-

straction, nur das eine der entgegengesetzten ist, so ist es schon gesagt, daſs sie das Entzweyen ist; denn ist die Einheit ein *negatives*, ein *entgegengesetztes*, so ist sie eben gesetzt als das, welches die Entgegensetzung an ihm hat. Die Unterschiede von *Entzweyung*, und *sichselbstgleich werden* sind darum eben so nur *diese Bewegung des sich Aufhebens;* denn indem das sichselbstgleiche, welches sich erst entzweyen oder zu seinem Gegentheile werden soll, eine Abstraction oder *schon selbst* ein entzweytes ist, so ist sein Entzweyen hiemit ein Aufheben dessen, was es ist, und also das Aufheben seines Entzweytseyns. Das *sichselbstgleich werden* ist ebenso ein Entzweyen; wassichselbst *gleich* wird, tritt damit der Entzweyung gegenüber; das heiſst, es stellt selbst sich damit *auf die Seite*, oder es *wird* vielmehr ein *Entzweytes*.

Die Unendlichkeit oder diese absolute Unruhe des reinen sich selbst Bewegens, daſs, was auf irgend eine Weise, zum Beyspiel als Seyn, bestimmt ist, vielmehr das Gegentheil dieser Bestimmtheit ist, ist zwar schon die Seele alles bisherigen gewesen, aber im *Innern* erst ist sie selbst frey hervorgetreten. Die Erscheinung oder das Spiel der Kräffte stellt sie selbst schon dar, aber als *Erklären* tritt sie zunächst frey hervor; und indem sie endlich für das Bewuſstseyn Gegenstand ist, *als das, was sie ist*, so ist das Bewuſstseyn *Selbstbewuſstseyn*. Das *Erklären* des Verstandes macht zunächst nur die Beschreibung dessen,

was das Selbstbewuſstseyn ist. Er hebt die im Gesetze vorhandenen schon reingewordenen, aber noch gleichgültigen Unterschiede auf, und setzt sie in Einer Einheit, der Krafft. Diſs gleichwerden ist aber ebenso unmittelbar ein Entzweyen, denn er hebt die Unterschiede nur dadurch auf, und setzt dadurch das Eins der Krafft, daſs er einen neuen Unterschied macht, von Gesetz und Krafft, der aber zugleich kein Unterschied ist; und hiezu daſs dieser Unterschied ebenso kein Unterschied ist, geht er selbst darin fort, daſs er diesen Unterschied wieder aufhebt, indem er die Krafft eben so beschaffen seyn läſst, als das Gesetz. — Diese Bewegung oder Nothwendigkeit ist aber so noch Nothwendigkeit, und Bewegung des Verstandes, oder sie *als solche* ist *nicht sein Gegenstand*, sondern er hat in ihr positive und negative Electricität, Entfernung, Geschwindigkeit, Anziehungskrafft, und tausend andere Dinge zu Gegenständen, welche den Inhalt der Momente der Bewegung ausmachen. In dem Erklären ist eben darum so viele Selbstbefriedigung, weil das Bewuſstseyn dabey, es so auszudrücken, in unmittelbarem Selbstgespräche mit sich, nur sich selbst genieſst, dabey zwar etwas anderes zu treiben scheint, aber in der That sich nur mit sich selbst herumtreibt.

In dem entgegengesetzten Gesetze als der Verkehrung des ersten Gesetzes, oder in dem innern Unterschiede wird zwar die Unendlichkeit selbst *Gegenstand* des Verstandes, aber er verfehlt sie als sol-

che wieder, indem er den Unterschied an sich, das sich selbst abstoſsen des Gleichnamigen, und die Ungleichen, die sich anziehen, wieder an zwey Welten, oder an zwey substantielle Elemente vertheilt; die *Bewegung*, wie sie in der Erfahrung ist, ist ihm hier ein Geschehen, und das gleichnamige und das ungleiche *Prädicate*, deren Wesen ein seyendes Substrat ist. Dasselbe, was ihm in sinnlicher Hülle Gegenstand ist, ist es uns in seiner wesentlichen Gestalt, als reiner Begriff. Diſs Auffassen des Unterschieds, wie er *in Wahrheit* ist, oder das Auffassen der *Unendlichkeit* als solcher, ist *für uns*, oder *an sich*. Die Exposition ihres Begriffs gehört der Wissenschaft an; das Bewuſstseyn aber, wie es ihn *unmittelbar* hat, tritt wieder als eigne Form oder neue Gestalt des Bewuſstseyns auf, welche in dem vorhergehenden ihr Wesen nicht erkennt, sondern es für etwas ganz anderes ansieht. — Indem ihm dieser Begriff der Unendlichkeit Gegenstand ist, ist es also Bewuſstseyn des Unterschieds als eines *unmittelbar* ebenso sehr aufgehobenen; es ist *fur sich selbst*, es ist *Unterscheiden des Ununterschiedenen*, oder *Selbstbewuſstseyn*. Ich *unterscheide mich von mir selbst*, und *es ist darin unmittelbar für mich*, *daſs diſs unterschiedene nicht unterschieden ist*. Ich, das Gleichnamige stoſse mich von mir selbst ab; aber diſs unterschiedne, ungleichgesetzte, ist unmittelbar, indem es unterschieden ist, kein Unterschied für mich. Das Bewuſstseyn eines Andern, eines Gegenstandes

überhaupt, ist zwar selbst nothwendig *Selbstbewufstseyn*, reflectirt seyn in sich, Bewufstseyn seiner selbst, in seinem Andersseyn. Der *nothwendige Fortgang* von den bisherigen Gestalten des Bewufstseyns, welchen ihr Wahres ein Ding, ein anderes war, als sie selbst, drückt eben difs aus, dafs nicht allein das Bewufstseyn vom Dinge nur für ein Selbstbewufstseyn möglich ist, sondern dafs difs allein die Wahrheit jener Gestalten ist. Aber für uns nur ist diese Wahrheit vorhanden, noch nicht für das Bewufstseyn. Das Selbstbewufstseyn aber ist erst *für sich* geworden, noch nicht *als Einheit* mit dem Bewufstseyn überhaupt.

Wir sehen, dafs im Innern der Erscheinung der Verstand in Wahrheit nicht etwas anders, als die Erscheinung selbst, aber nicht wie sie als Spiel der Kräffte ist, sondern dasselbe in seinen absolut-allgemeinen Momenten und deren Bewegung, und in der That nur *sich selbst* erfährt. Erhoben über die Wahrnehmung stellt sich das Bewufstseyn mit dem Uebersinnlichen durch die Mitte der Erscheinung zusammengeschlossen dar, durch welche es in diesen Hintergrund schaut. Die beyden Extreme, das eine, des reinen Innern, das andere, des in difs reine Innre schauenden Innern, sind nun zusammengefallen, und wie sie als Extreme, so ist auch die Mitte als etwas anders als sie, verschwunden. Dieser Vorhang ist also vor dem Innern weggezogen, und das Schauen des Innern in das Innere vorhanden; das Schauen des *ununterschiedenen* Gleichnamigen, wel-

ches sich selbst abstöfst, als *unterschiedenes* Innres setzt, aber *für welches* ebenso unmittelbar die *Ununterschiedenheit* beyder ist, *das Selbstbewufstseyn.* Es zeigt sich, dafs hinter dem sogenannten Vorhange, welcher das Innre verdecken soll, nichts zu sehen ist, wenn *wir* nicht selbst dahintergehen, ebensosehr damit gesehen werde, als dafs etwas dahinter sey, das gesehen werden kann. Aber es ergibt sich zugleich, dafs nicht ohne alle Umstände geradezu dahinter gegangen werden könne; denn difs Wissen, was die Wahrheit *der Vorstellung* der Erscheinung und ihres Innern ist, ist selbst nur Resultat einer umständlichen Bewegung, wodurch die Weisen des Bewufstseyns, Meynen, Wahrnehmen und der Verstand verschwinden; und es wird sich ebenso ergeben, dafs das Erkennen dessen, *was das Bewufstseyn weifs, indem es sich selbst weifs*, noch weiterer Umstände bedarf, deren Auseinanderlegung das Folgende ist.

IV.

Die Wahrheit der Gewifsheit seiner selbst.

In den bisherigen Weisen der Gewifsheit ist dem Bewufstseyn das Wahre, etwas anderes, als es selbst. Der Begriff dieses Wahren verschwindet aber in der Erfahrung von ihm; wie der Gegenstand unmittelbar *an sich* war, das Seyende der sinnlichen Gewifsheit, das concrete Ding der Wahrnehmung, die Krafft des Verstandes, so erweist er sich vielmehr nicht in Wahrheit zu seyn, sondern difs *Ansich* ergibt sich als eine Weise, wie er nur für ein anderes ist; der Begriff von ihm hebt sich an dem wirklichen Gegenstande auf, oder die erste unmittelbare Vorstellung in der Erfahrung, und die Gewifsheit ging in der Wahrheit verloren. Nunmehr aber ist difs entstanden, was in diesen frühern Verhältnissen nicht zu Stande kam, nemlich eine Gewifsheit, welche ihrer Wahrheit gleich ist, denn die Gewifsheit ist sich selbst ihr Gegenstand, und das Bewufstseyn ist sich selbst das Wahre. Es ist darin zwar auch ein Andersseyn; das Bewufstseyn unterscheidet nemlich, aber ein solches, das für es zu-

gleich ein nicht unterschiedenes ist. Nennen wir *Begriff*, die Bewegung des Wissens, den *Gegenstand* aber, das Wissen als ruhige Einheit, oder als Ich, so sehen wir, daſs nicht nur für uns, sondern für das Wissen selbst, der Gegenstand dem Begriffe entspricht. — Oder auf die andere Weise, den *Begriff* das genannt, was der Gegenstand *ansich* ist, den Gegenstand aber das, was er als *Gegenstand*, oder *für ein* anderes ist, so erhellt, daſs das Ansichseyn, und das für ein anderes seyn dasselbe ist; denn das *Ansich* ist das Bewuſstseyn; es ist aber ebenso dasjenige, *für welches* ein anderes (das *Ansich*) ist; und es ist für es, daſs das Ansich des Gegenstandes, und das Seyn desselben für ein anderes dasselbe ist; Ich ist der Inhalt der Beziehung, und das Beziehen selbst; es ist es selbst gegen ein anderes, und greifft zugleich über diſs andre über, das für es ebenso nur es selbst ist.

Mit dem Selbstbewuſstseyn sind wir also nun in das einheimische Reich der Wahrheit eingetreten. Es ist zu sehen, wie die Gestalt des Selbstbewuſstseyns zunächst auftritt. Betrachten wir diese neue Gestalt des Wissens, das Wissen von sich selbst, im Verhältnisse zu dem Vorhergehenden, dem Wissen von einem Andern, so ist diſs zwar verschwunden; aber seine Momente haben sich zugleich eben so aufbewahrt; und der Verlust besteht darin, daſs sie hier vorhanden sind, wie sie an sich sind. Das *Seyn* der Meynung, die *Einzelnheit* und die ihr entgegenge-

setzte *Allgemeinheit* der Wahrnehmung, so wie *das leere Innere* des Verstandes, sind nicht mehr als Wesen sondern als Momente des Selbstbewufstseyns, das heifst als Abstractionen oder Unterschiede, welche *für* das Bewufstseyn selbst zugleich nichtig, oder keine Unterschiede und rein verschwindende Wesen sind. Es scheint also nur das Hauptmoment selbst verloren gegangen zu seyn, nemlich das *einfache selbstständige Bestehen* für das Bewufstseyn. Aber in der That ist das Selbstbewufstseyn die Reflexion aus dem Seyn der sinnlichen und wahrgenommenen Welt, und wesentlich die Rückkehr aus dem *Andersseyn*. Es ist als Selbstbewufstseyn Bewegung; aber indem es *nur sich selbst als* sich selbst von sich unterscheidet, so ist ihm der Unterschied, *unmittelbar* als ein Andersseyn *aufgehoben;* der Unterschied *ist* nicht, und *es* nur die bewegungslose Tavtologie des: Ich bin Ich; indem ihm der Unterschied nicht auch die Gestalt des *Seyns* hat, ist es nicht Selbstbewufstseyn. Es ist hiemit für es das Andersseyn, *als ein Seyn*, oder als *unterschiedenes Moment;* aber es ist für es auch die Einheit seiner selbst mit diesem Unterschiede, als *zweytes unterschiedenes* Moment. Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewufstseyn als *Bewufstseyn*, und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten; aber zugleich nur als auf das zweyte Moment, die Einheit des Selbstbewufstseyns mit sich selbst, bezogen; und sie ist hiemit für es ein Bestehen, welches aber nur *Erscheinung*, oder

Unterschied ist, der *an sich* kein Seyn hat. Dieser Gegensatz seiner Erscheinung und seiner Wahrheit hat aber nur die Wahrheit, nemlich die Einheit des Selbstbewufstseyns mit sich selbst, zu seinem Wesen: diese mufs ihm wesentlich werden; das heifst, es ist *Begierde* überhaupt. Das Bewufstseyn hat als Selbstbewufstseyn nunmehr einen gedoppelten Gegenstand, den einen, den unmittelbaren, den Gegenstand der sinnlichen Gewifsheit, und des Wahrnehmens, der aber *für es* mit dem *Charakter des negativen* bezeichnet ist, und den zweyten, nemlich *sich selbst*, welcher das wahre *Wesen*, und zunächst nur erst im Gegensatze des ersten vorhanden ist. Das Selbstbewufstseyn stellt sich hierin als die Bewegung dar, worin dieser Gegensatz aufgehoben, und ihm die Gleichheit seiner selbst mit sich wird.

Der Gegenstand, welcher für das Selbstbewufstseyn das negative ist, ist aber seinerseits *für uns* oder *an sich* ebenso in sich zurückgegangen als das Bewufstseyn andererseits. Er ist durch diese Reflexion in sich *Leben* geworden. Was das Selbstbewufstseyn *als seyend* von sich unterscheidet, hat auch insofern, als es seyend gesetzt ist, nicht blofs die Weise der sinnlichen Gewifsheit und der Wahrnehmung an ihm, sondern es ist in sich reflectirtes Seyn, und der Gegenstand der unmittelbaren Begierde ist ein *Lebendiges*. Denn das *Ansich*, oder das *allgemeine* Resultat des Verhältnisses des Verstandes zu dem

Innern des Dinge, ist das Unterscheiden des Nichtzuunterscheidenden, oder die Einheit des Unterschiednen. Diese Einheit aber ist ebensosehr, wie wir gesehen, ihr Abstoſsen von sich selbst, und dieser Begriff *entzweyt* sich in den Gegensatz des Selbstbewuſstseyns und des Lebens; jenes die Einheit, *für welche* die unendliche Einheit der Unterschiede ist; dieses aber *ist* nur diese Einheit selbst, so daſs sie nicht zugleich *für sich selbst* ist. So selbstständig also das Bewuſstseyn, ebenso selbstständig ist *ansich* sein Gegenstand. Das Selbstbewuſstseyn, welches schlechthin *fürsich* ist, und seinen Gegenstand unmittelbar mit dem Charakter des negativen bezeichnet, oder zunächst *Begierde* ist, wird daher vielmehr die Erfahrung der Selbstandigkeit desselben machen.

Die Bestimmung des Lebens, wie sie sich aus dem Begriffe oder dem allgemeinen Resultate ergibt, mit welchem wir in diese Sphäre eintreten, ist hinreichend es zu bezeichnen, ohne daſs seine Natur weiter daraus zu entwickeln wäre; ihr Kreis beschlieſst sich in folgenden Momenten. Das *Wesen* ist die Unendlichkeit als das *Aufgehobenseyn* aller Unterschiede, die reine achsendrehende Bewegung, die Ruhe ihrer selbst als absolutunruhigen Unendlichkeit; die *Selbstständigkeit* selbst, in welcher die Unterschiede der Bewegung aufgelöst sind; das einfache Wesen der Zeit, das in dieser Sichselbstgleichheit die gediegene Gestalt des Raumes hat. Die

Unterschiede sind aber an diesem *einfachen allgemeinen* Medium ebensosehr, als *Unterschiede;* denn diese allgemeine Flüssigkeit hat ihre negative Natur, nur indem sie ein *Aufheben derselben* ist; aber sie kann die unterschiednen nicht aufheben, wenn sie nicht ein Bestehen haben. Ebendiese Flüssigkeit ist als die sichselbstgleiche Selbstständigkeit, selbst das *Bestehen*, oder die *Substanz* derselben, worin sie also als unterschiedene Glieder und *fürsichseyende* Theile sind. Das *Seyn* hat nicht mehr die Bedeutung der *Abstraction des Seyns*, noch ihre reine Wesenheit, der *Abstraction* der *Allgemeinheit;* sondern ihr Seyn ist eben jene einfache flüssige Substanz der reinen Bewegung in sich selbst. Der *Unterschied* dieser Glieder *gegeneinander* aber *als* Unterschied besteht überhaupt in keiner anderer *Bestimmtheit*, als der Bestimmtheit der Momente der Unendlichkeit oder der reinen Bewegung selbst.

Die selbstständigen Glieder sind *fürsich;* dieses *Fürsichseyn* ist aber vielmehr ebenso *unmittelbar* ihre Reflexion in die Einheit, als diese Einheit die Entzweyung in die selbstständigen Gestalten ist. Die Einheit ist entzweyt, weil sie absolut negative oder unendliche Einheit ist; und weil *sie* das *Bestehen* ist, so hat auch der Unterschied Selbstständigkeit nur *an ihr.* Diese Selbständigkeit der Gestalt erscheint als ein *bestimmtes*, *für anderes*, denn sie ist ein entzweytes; und das *Aufheben* der Entzweyung geschieht insofern durch ein anderes.

Aber, es ist ebensosehr an ihr selbst; denn eben jene Flüssigkeit ist die Substanz der selbstständigen Gestalten; diese Substanz aber ist unendlich; die Gestalt ist darum in ihrem Bestehen selbst die Entzweyung, oder das Aufheben ihres Fürsichseyns.

Unterscheiden wir die hierin enthaltenen Momente näher, so sehen wir, daſs wir zum *ersten* Momente das *Bestehen der selbstständigen* Gestalten; oder die Unterdrückung dessen haben, was das unterscheiden an sich ist, nemlich nicht an sich zu seyn und kein Bestehen zu haben. Das *zweyte* Moment aber ist die *Unterwerfung* jenes Bestehens unter die Unendlichkeit des Unterschiedes. Im ersten Momente ist die bestehende Gestalt; als *fürsichseyend*, oder in ihrer Bestimmtheit unendliche Substanz tritt sie gegen die *allgemeine* Substanz auf, verläugnet diese Flüssigkeit und Continuität mit ihr und behauptet sich als nicht in diesem Allgemeinen aufgelöst, sondern vielmehr als durch die Absonderung von dieser ihrer unorganischen Natur, und durch das Aufzehren derselben sich erhaltend. Das Leben in dem allgemeinen flüssigen Medium, ein *ruhiges* auseinanderlegen des Gestaltens wird eben dadurch zur Bewegung derselben, oder zum Leben als *Proceſs*. Die einfache allgemeine Flüssigkeit ist das *Ansich*, und der Unterschied der Gestalten, das *Andere*. Aber diese Flüssigkeit wird selbst durch diesen Unterschied *das Andere;* denn sie ist itzt *für den Unterschied*, welcher an und für sich selbst, und daher

die unendliche Bewegung ist, von welcher jenes ruhige Medium aufgezehrt wird, das Leben als *Lebendiges*. — Diese *Verkehrung* aber ist darum wieder die *Verkehrtheit an sich selbst;* was aufgezehrt wird, ist das Wesen; die auf Kosten des Allgemeinen sich erhaltende, und das Gefühl ihrer Einheit mit sich selbst sich gebende Individualität hebt gerade damit *ihren Gegensatz des Andern, durch welchen sie für sich ist*, auf; die *Einheit* mit sich selbst, welche sie sich gibt, ist gerade die *Flüssigkeit* der Unterschiede, oder die *allgemeine Auflösung.* Aber umgekehrt ist das Aufheben des individuellen Bestehens ebenso das Erzeugen desselben. Denn da das *Wesen* der individuellen Gestalt, das allgemeine Leben, und das für sich seyende an sich einfache Substanz ist, so hebt es, indem es das *Andre* in sich setzt, diese seine *Einfachheit*, oder sein Wesen auf, d. h. es entzweyt sie, und diſs Entzweyen der unterschiedslosen Flüssigkeit ist eben das Setzen der Individualität. Die einfache Substanz des Lebens also ist die Entzweyung ihrer selbst in Gestalten, und zugleich die Auflösung dieser bestehenden Unterschiede; und die Auflösung der Entzweyung ist ebensosehr Entzweyen oder ein Gliedern. Es fallen damit die beyden Seiten der ganzen Bewegung, welche unterschieden wurden, nemlich die in dem allgemeinen Medium der Selbstständigkeit ruhig auseinandergelegte Gestaltung, und der Proceſs des Lebens ineinander; der letztere ist eben so sehr Gestaltung, als er das Aufheben der Gestalt

ist; und das erste, die Gestaltung ist eben so sehr ein Aufheben, als sie die Gliederung ist. Das flüssige Element ist selbst nur die *Abstraction* des Wesens, oder es ist nur als Gestalt *wirklich;* und daſs es sich gliedert, ist wieder ein Entzweyen des Gegliederten, oder ein Auflösen desselben. Dieser ganze Kreislauff macht das Leben aus, weder das, was zuerst ausgesprochen wird, die unmittelbare Continuität und Gediegenheit seines Wesens, noch die bestehende Gestalt und das für sich seyende Discrete, noch der reine Proceſs derselben, noch auch das einfache zusammenfassen dieser Momente, sondern das sich entwickelnde, und seine Entwicklung auflösende und in dieser Bewegung sich einfach erhaltende Ganze.

Indem von der ersten unmittelbaren Einheit ausgegangen, und durch die Momente der Gestaltung und des Processes hindurch zur Einheit dieser beyden Momente, und damit wieder zur ersten einfachen Substanz zurückgekehrt wird, so ist diese *reflectirte Einheit* eine andere, als die erste. Gegen jene *unmittelbare*, oder als ein *Seyn* ausgesprochene, ist diese zweyte, die *allgemeine*, welche alle diese Momente als aufgehobne in ihr hat. Sie ist die *einfache Gattung*, welche in der Bewegung des Lebens selbst nicht *für sich als* diſs *einfache existirt;* sondern in diesem *Resultate* verweist das Leben auf ein anderes, als es ist, nemlich auf das Bewuſstseyn, für welches es als diese Einheit, oder als Gattung, ist.

Diſs andere Leben aber, für welches die *Gattung* als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewuſstseyn, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als *reines Ich* zum Gegenstande; in seiner Erfahrung, die nun zu betrachten ist, wird sich ihm dieser abstracte Gegenstand bereichern, und die Entfaltung erhalten, welche wir an dem Leben gesehen haben.

Das einfache Ich ist diese Gattung oder das einfache allgemeine, für welches die Unterschiede keine sind, nur, indem es *negatives Wesen* der gestalteten selbstständigen Momente ist; und das Selbstbewuſstseyn hiemit seiner selbst nur gewiſs, durch das Aufheben dieses andern, das sich ihm als selbstständiges Leben darstellt; es ist *Begierde*. Der Nichtigkeit dieses andern gewiſs setzt es *für sich* dieselbe als seine Wahrheit, vernichtet den selbstständigen Gegenstand und gibt sich dadurch die Gewiſsheit seiner selbst, als *wahre* Gewiſsheit, als solche, welche ihm selbst auf *gegenständliche Weise* geworden ist.

In dieser Befriedigung aber macht es die Erfahrung von der Selbstständigkeit seines Gegenstandes. Die Begierde und die in ihrer Befriedigung erreichte Gewiſsheit seiner selbst ist bedingt durch ihn, denn sie ist durch Aufheben dieses Andern; daſs diſs Aufheben sey, muſs diſs Andere seyn. Das Selbstbewuſstseyn vermag also durch seine negative Beziehung, ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder, so wie die Begierde. Es ist in der

That ein anderes, als das Selbstbewufstseyn, das Wesen der Begierde; und durch diese Erfahrung ist ihm selbst diese Wahrheit geworden. Zugleich aber ist es ebenso absolut für sich, und ist difs nur durch aufheben des Gegenstandes, und es mufs ihm seine Befriedigung werden, denn es ist die Wahrheit. Um der Selbstständigkeit des Gegenstandes willen kann es daher zur Befriedigung nur gelangen, indem dieser selbst die Negation an ihm vollzieht; und er mufs diese Negation seiner selbst an sich vollziehen, denn er ist *an sich* das negative, und mufs für das andre seyn, was er ist. Indem er die Negation an sich selbst ist, und darin zugleich selbstständig ist, ist er Bewufstseyn. An dem Leben, welches der Gegenstand der Begierde ist, ist die *Negation* entweder *an einem andern*, nemlich an der Begierde, oder als *Bestimmtheit* gegen eine andere gleichgültige Gestalt, oder als seine *unorganische allgemeine Natur*. Diese allgemeine selbstständige Natur aber an der die Negation als absolute ist, ist die Gattung als solche, oder als *Selbstbewufstseyn*. *Das Selbstbewufstseyn erreicht seine Befriedigung nur in einem andern Selbstbewufstseyn.*

In diesen drey Momenten ist erst der Begriff des Selbstbewufstseyns vollendet; a) reines ununterschiedenes Ich ist sein erster unmittelbarer Gegenstand. b) Diese Unmittelbarkeit ist aber selbst absolute Vermittlung, sie ist nur als Aufheben des selbstständigen Gegenstandes, oder sie ist Begierde. Die Be-

friedigung der Begierde ist zwar die Reflexion des Selbstbewufstseyns in sich selbst, oder die zur Wahrheit gewordene Gewifsheit. c) Aber die Wahrheit derselben ist vielmehr die gedoppelte Reflexion, die Verdopplung des Selbstbewufstseyns. Es ist ein Gegenstand für das Bewufstseyn, welcher an sich selbst sein Andersseyn oder den Unterschied als einen nichtigen setzt, und darin selbstständig ist. Die unterschiedene nur *lebendige* Gestalt hebt wohl im Processe des Lebens selbst auch ihre Selbstständigkeit auf, aber sie hört mit ihrem Unterschiede auf, zu seyn, was sie ist; der Gegenstand des Selbstbewufstseyns ist aber ebenso selbstständig in dieser Negativität seiner selbst; und damit ist er für sich selbst Gattung, allgemeine Flüssigkeit in der Eigenheit seiner Absonderung; er ist lebendiges Selbstbewufstseyn.

Es ist ein *Selbstbewufstseyn für ein Selbstbewufstseyn*. Erst hiedurch ist es in der That; denn erst hierin wird für es die Einheit seiner selbst in seinem Andersseyn; *Ich*, das der Gegenstand seines Begriffs ist, ist in der That nicht *Gegenstand*; der Gegenstand der Begierde aber ist nur *selbstständig*, denn er ist die allgemeine unvertilgbare Substanz, das flüssige sichselbstgleiche Wesen. Indem ein Sebstbewufstseyn der Gegenstand ist, ist er ebenso wohl Ich, wie Gegenstand. — Hiemit ist schon der Begriff *des Geistes* für uns vorhanden. Was für das Bewufstseyn weiter wird, ist die Erfahrung, was der

Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freyheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nemlich verschiedener für sich seyender Selbstbewufstseyn, die Einheit derselben ist; *Ich*, das *Wir*, und *Wir*, das *Ich* ist. Das Bewufstseyn hat erst in dem Selbstbewufstseyn, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt, auf dem es aus dem farbigten Scheine des sinnlichen Disseits, und aus der leeren Nacht des übersinnlichen Jenseits in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet.

A.

Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewuſstseyns; Herrschafft und Knechtschafft.

Das Selbstbewuſstseyn ist *an* und *für sich*, indem, und dadurch, daſs es für ein anderes an und für sich ist; d. h. es ist nur als ein Anerkanntes. Der Begriff dieser seiner Einheit in seiner Verdopplung, der sich im Selbstbewuſstseyn realisirenden Unendlichkeit, ist eine vielseitige und vieldeutige Verschränkung, so daſs die Momente derselben theils genau auseinandergehalten, theils in dieser Unterscheidung zugleich auch als nicht unterschieden, oder immer in ihrer entgegengesetzten Bedeutung genommen und erkannt werden müssen. Die Doppelsinnigkeit des unterschiedenen liegt in dem Wesen des Selbstbewuſstseyns, unendlich, oder unmittelbar das Gegentheil der Bestimmtheit, in der es gesetzt ist, zu seyn. Die Auseinanderlegung des Begriffs dieser geistigen Einheit in ihrer Verdopplung stellt uns die Bewegung des *Anerkennens* dar.

Es ist für das Selbstbewuſstseyn ein anderes Selbstbewuſstseyn; es ist *auſser sich* gekommen.

Diſs hat die gedoppelte Bedeutung, *erstlich*, es hat sich selbst verloren, denn es findet sich als ein *anderes* Wesen; *zweytens*, es hat damit das Andere aufgehoben, denn es sieht auch nicht das andere als Wesen, sondern *sich selbst* im andern.

Es muſs diſs *sein anderseyn* aufheben; diſs ist das Aufheben des ersten Doppelsinnes, und darum selbst ein zweyter Doppelsinn; *erstlich*, es muſs darauf gehen, *das andere* selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch *seiner* als des Wesens gewiſs zu werden; *zweytens* geht es hiemit darauf, *sich selbst* aufzuheben, denn diſs andere ist es selbst.

Diſs doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseyns ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr *in sich selbst;* denn *erstlich* erhält es durch das Aufheben sich selbst zurück; denn es wird sich wieder gleich durch das Aufheben *seines* Andersseyns; *zweytens* aber gibt es das andere Selbstbewuſstseyn ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im andern, es hebt diſs *sein* Seyn im andern auf, entläſst also das andere wieder frey.

Diese Bewegung des Selbstbewuſstseyns in der Beziehung auf ein anderes Selbstbewuſstseyn ist aber auf diese Weise vorgestellt worden, als *das Thun des Einen;* aber dieses Thun des einen hat selbst die gedoppelte Bedeutung, ebensowohl *sein Thun* als *das Thun des Andern* zu seyn; denn das andere ist ebenso selbstständig, in sich beschlossen, und es ist nichts in ihm, was nicht durch es selbst ist. Das erste

hat den Gegenstand nicht vor sich, wie er nur für die Begierde zunächst ist, sondern einen für sich seyenden selbstständigen, über welchen es darum nichts für sich vermag, wenn er nicht an sich selbst diſs thut, was es an ihm thut. Die Bewegung ist also schlechthin die gedoppelte beyder Selbstbewuſstseyn. Jedes sieht *das andre* dasselbe thun, was *es* thut; jedes thut selbst, was es an das andre fodert; und thut darum was es thut, auch *nur* insofern als das andre dasselbe thut; das einseitige Thun wäre unnütz; weil, was geschehen soll, nur durch beyde zu Stande kommen kann.

Das Thun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Thun ebensowohl *gegen sich* als *gegen das andre*, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl *das Thun des Einen* als *des Andern* ist.

In dieser Bewegung sehen wir sich den Proceſs wiederholen, der sich als Spiel der Kräffte darstellte, aber im Bewuſstseyn. Was in jenem für uns war, ist hier für die Extreme selbst. Die Mitte ist das Selbstbewuſstseyn, welches sich in die Extreme zersetzt, und jedes Extrem ist diese Austauschung seiner Bestimmtheit, und absoluter Uebergang in das entgegengesetzte. Als Bewuſstseyn aber kommt es wohl *auſser sich*, jedoch ist es in seinem auſsersichseyn zugleich in sich zurückgehalten, *für sich*, und sein Auſsersich ist *für es*. Es ist für es, daſs es unmittelbar anderes Bewuſstseyn *ist*, und

nicht ist; und ebenso, daſs diſs Andere nur für sich ist, indem es sich als für sich seyendes aufhebt, und nur im Fürsichseyn des andern für sich ist. Jedes ist dem andern die Mitte, durch welche jedes sich mit sich selbst vermittelt und zusammenschlieſst, und jedes sich und dem andern unmittelbares für sich seyendes Wesen, welches zugleich nur durch diese Vermittlung so für sich ist. Sie *anerkennen* sich, als *gegenseitig sich anerkennend.*

Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewuſstseyns in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Proceſs für das Selbstbewuſstseyn erscheint. Er wird zuerst die Seite der *Ungleichheit* beyder darstellen, oder das Heraustreten der Mitte in die Extreme, welche als Extreme sich entgegengesetzt, und das eine nur anerkanntes, der andre nur anerkennendes ist.

Das Selbstbewuſstseyn ist zunächst einfaches Fürsichseyn, sichselbstgleich durch das Ausschlieſsen alles *andern aus sich;* sein Wesen und absoluter Gegenstand ist ihm *Ich;* und es ist in dieser *Unmittelbarkeit*, oder in diesem *Seyn* seines Fürsichseyns, *Einzelnes.* Was anderes für es ist, ist als unwesentlicher, mit dem Charakter des negativen bezeichneter Gegenstand. Aber das Andre ist auch ein Selbstbewuſstseyn: es tritt ein Individuum, einem Individuum gegenüber auf. So *unmittelbar* auftretend sind sie für einander in der Weise gemeiner Gegenstände; *selbstständige* Gestalten, in das *Seyn*

des *Lebens*, — denn als Leben hat sich hier der seyende Gegenstand bestimmt — versenkte Bewuſstseyn, welche *für einander* die Bewegung der absoluten Abstraction, alles unmittelbare Seyn zu vertilgen, und nur das rein negative Seyn des sichselbstgleichen Bewuſstseyns zu seyn, noch nicht vollbracht, oder sich einander noch nicht als reines *Fürsichseyn*, das heiſst, als *Selbst*bewuſstseyn dargestellt haben. Jedes ist wohl seiner selbst gewiſs, aber nicht des andern, und darum hat seine eigne Gewiſsheit von sich noch keine Wahrheit; denn seine Wahrheit wäre nur, daſs sein eignes Fürsichseyn, sich ihm als selbstständiger Gegenstand, oder, was dasselbe ist, der Gegenstand sich als diese reine Gewiſsheit seiner selbst dargestellt hätte. Diſs aber ist nach dem Begriffe des Anerkennens nicht möglich, als daſs wie der andere für ihn, so er für den andern, jeder an sich selbst durch sein eigenes Thun, und wieder durch das Thun des andern, diese reine Abstraction des Fürsichseyns vollbringt.

Die *Darstellung* seiner aber als der reinen Abstraction des Selbstbewuſstseyns besteht darin, sich als reine Negation seiner gegenständlichen Weise zu zeigen, oder es zu zeigen, an kein bestimmtes *Daseyn* geknüpft, an die allgemeine Einzelnheit des Daseyns überhaupt nicht, nicht an das Leben geknüpft zu seyn. Diese Darstellung ist, das *gedoppelte* Thun; Thun des andern, und Thun durch sich selbst. Insofern es Thun *des andern* ist, geht also jeder auf

den Tod des andern. Darin aber ist auch das zweyte, *das Thun durch sich selbst*, vorhanden; denn jenes schliefst das daransetzen des eignen Lebens in sich. Das Verhaltnifs beyder Selbstbewufstseyn ist also so bestimmt, dafs sie sich selbst und einander durch den Kampf auf Leben und Tod *bewähren*. — Sie müssen in diesen Kampf gehen, denn sie müssen die Gewifsheit ihrer selbst, *fur sich zu seyn*, zur Wahrheit an dem andern, und an ihnen selbst erheben. Und es ist allein das daransetzen des Lebens, wodurch die Freyheit, wodurch es bewährt wird, dafs dem Selbstbewufstseyn nicht das *Seyn*, nicht die *unmittelbare* Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktseyn in die Ausbreitung des Lebens, — das Wesen, sondern dafs an ihm nichts vorhanden, was für es nicht verschwindendes Moment wäre, dafs es nur reines *Fürsichseyn* ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als *Person* anerkannt werden; aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseyns als eines selbstständigen Selbstbewufstseyns nicht erreicht. Ebenso mufs jedes auf den Tod des andern gehen, wie es sein Leben daransetzt; denn das Andre gilt ihm nicht mehr als es selbst; sein Wesen stellt sich ihm als ein Andres dar, es ist aufser sich; es mufs sein Aufsersichseyn aufheben; das Andre ist mannichfaltig befangenes und seyendes Bewufstseyn; es mufs sein Andersseyn als reines Fürsichseyn oder als absolute Negation anschauen.

Diese Bewährung aber durch den Tod hebt eben so die Wahrheit, welche daraus hervorgehen sollte, als damit auch die Gewifsheit seiner selbst überhaupt auf; denn wie das Leben die *natürliche* Position des Bewufstseyns, die Selbstständigkeit ohne die absolute Negativität, ist, so ist er die *natürliche* Negation desselben, die Negation ohne die Selbständigkeit, welche also ohne die geforderte Bedeutung des Anerkennens bleibt. Durch den Tod ist zwar die Gewifsheit geworden, dafs beyde ihr Leben wagten, und es an ihnen und an dem andern verachteten; aber nicht für die, welche diesen Kampf bestanden. Sie heben ihr in dieser fremden Wesenheit, welches das natürliche Daseyn ist, gesetztes Bewufstseyn, oder sie heben sich, und werden, als die für sich seyn wollenden *Extreme* aufgehoben. Es verschwindet aber damit aus dem Spiele des Wechsels das wesentliche Moment, sich in Extreme entgegengesetzter Bestimmtheiten zu zersetzen; und die Mitte fällt in eine todte Einheit zusammen, welche in todte, blofs seyende, nicht entgegengesetzte Extreme zersetzt ist; und die beyden geben und empfangen sich nicht gegenseitig von einander durch das Bewufstseyn zurück, sondern lassen einander nur gleichgültig, als Dinge, frey. Ihre That ist die abstracte Negation, nicht die Negation des Bewufstseyns, welches so *aufhebt*, dafs es das aufgehobene *aufbewahrt* und *erhält*, und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt.

In dieser Erfahrung wird es dem Selbstbewufstseyn, dafs ihm das Leben so wesentlich als das reine Selbstbewufstseyn ist. Im unmittelbaren Selbstbewufstseyn ist das einfache Ich der absolute Gegenstand, welcher aber für uns oder an sich die absolute Vermittlung ist, und die bestehende Selbstständigkeit zum wesentlichen Momente hat. Die Auflösung jener einfachen Einheit ist das Resultat der ersten Erfahrung: es ist durch sie ein reines Selbstbewufstseyn, und ein Bewufstseyn gesetzt, welches nicht rein für sich, sondern für ein anderes, das heifst, als *seyendes* Bewufstseyn oder Bewufstseyn in der Gestalt der *Dingheit* ist. Beyde Momente sind wesentlich; — da sie zunächst ungleich und entgegengesetzt sind, und ihre Reflexion in die Einheit sich noch nicht ergeben hat, so sind sie als zwey entgegengesetzte Gestalten des Bewufstseyns; die eine das selbstständige, welchem das Fürsichseyn, die andere das unselbstständige, dem das Leben oder das Seyn für ein anderes, das Wesen ist; jenes ist der *Herr*, difs der *Knecht*.

Der Herr ist das *für sich* seyende Bewufstseyn, aber nicht mehr nur der Begriff desselben, sondern für sich seyendes Bewufstseyn, welches durch ein *anderes* Bewufstseyn mit sich vermittelt ist, nemlich durch ein solches, zu dessen Wesen es gehört, dafs es mit selbstständigem *Seyn* oder der Dingheit überhaupt synthesirt ist. Der Herr bezieht sich auf diese beyden Momente, auf ein *Ding*, als solches,

den Gegenstand der Begierde, und auf das Bewufstseyn, dem die Dingheit das wesentliche ist; und, indem er a) als Begriff des Selbstbewufstseyns, unmittelbare Beziehung des *Fürsichseyns* ist, aber b) nunmehr zugleich als Vermittlung, oder als ein Fürsichseyn, welches nur durch ein anderes für sich ist, so bezieht er sich a) unmittelbar auf beyde, und b) mittelbar auf jedes durch das andere. Der Herr bezieht sich *auf den Knecht mittelbar durch das selbstständige Seyn;* denn eben hieran ist der Knecht gehalten; es ist seine Kette, von der er im Kampfe nicht abstrahiren konnte, und darum sich als unselbstständig, seine Selbstständigkeit in der Dingheit zu haben, erwies. Der Herr aber ist die Macht über diſs Seyn, denn er erwies im Kampfe, daſs es ihm nur als ein negatives gilt; indem er die Macht darüber, diſs Seyn aber die Macht über den Andern ist, so hat er in diesem Schlusse diesen andern unter sich. Ebenso bezieht sich der Herr *mittelbar durch den Knecht auf das Ding;* der Knecht bezieht sich als Selbstbewufstseyn überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbstständig für ihn, und er kann darum durch sein Negiren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er *bearbeitet* es nur. Dem Herrn dagegen *wird* durch diese Vermittlung die *unmittelbare* Beziehung als die reine Negation desselben, oder der *Genuſs;* was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu be-

friedigen. Der Begierde gelang diſs nicht wegen der Selbstständigkeit des Dinges; der Herr aber, der den Knecht zwischen es und sich eingeschoben, schlieſst sich dadurch nur mit der Unselbstständigkeit des Dinges zusammen, und genieſst es rein: die Seite der Selbstständigkeit aber überläſst er dem Knechte, der es bearbeitet.

In diesen beyden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntseyn durch ein anderes Bewuſstseyn; denn dieses setzt sich in ihnen als unwesentliches, einmal in der Bearbeitung des Dings, das anderemal in der Abhängigkeit von einem bestimmten Daseyn; in beyden kann es nicht über das Seyn Meister werden und zur absoluten Negation gelangen. Es ist also hierin diſs Moment des Anerkennens vorhanden, daſs das andere Bewuſstseyn sich als Fürsichseyn aufhebt, und hiemit selbst das thut, was das erste gegen es thut. Ebenso das andere Moment, daſs diſs Thun des Zweyten das eigne Thun des ersten ist; denn, was der Knecht thut, ist eigentlich Thun des Herrn; diesem ist nur das Fürsichseyn, das Wesen: er ist die reine negative Macht, der das Ding Nichts ist, und also das reine wesentliche Thun in diesem Verhältnisse; der Knecht aber ein nicht reines, sondern unwesentliches Thun. Aber zum eigentlichen Anerkennen fehlt das Moment, daſs was der Herr gegen den andern thut, er auch gegen sich selbst, und was der Knecht gegen sich, er auch gegen den andern thue. Es ist da-

durch ein einseitiges und ungleiches Anerkennen entstanden.

Das unwesentliche Bewufstseyn ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die *Wahrheit* der Gewifsheit seiner selbst ausmacht. Aber es erhellt, dafs dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern dafs darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden, als ein selbstständiges Bewufstseyn. Nicht ein solches ist für ihn, sondern vielmehr ein unselbstständiges; er also nicht *des Fursichseyns*, als der Wahrheit gewifs, sondern seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewufstseyn, und das unwesentliche Thun desselben.

Die *Wahrheit* des selbstständigen Bewufstseyns ist demnach das *knechtische Bewufstseyn*. Dieses erscheint zwar zunächst *aufser* sich und nicht als die Wahrheit des Selbstbewufstseyn. Aber wie die Herrschafft zeigte, dafs ihr Wesen das verkehrte dessen ist, was sie seyn will, so wird auch wohl die Knechtschafft vielmehr in ihrer Vollbringung zum Gegentheile dessen werden, was sie unmittelbar ist; sie wird als in sich *zurückgedrängtes* Bewufstseyn in sich gehen, und zur wahren Selbstständigkeit sich umkehren.

Wir sahen nur, was die Knechtschafft im Verhältnisse der Herrschafft ist. Aber sie ist Selbstbewufstseyn, und was sie hienach an und für sich selbst ist, ist nun zu betrachten. Zunächst ist für die

Knechtschafft der Herr das Wesen; also das *selbstständige für sich seyende Bewufstseyn* ist ihr *die Wahrheit*, die jedoch *für sie* noch nicht *an ihr* ist. Allein sie hat diese Wahrheit der reinen Negativität und des *Fürsichseyns in der That an ihr selbst;* denn sie hat dieses Wesen an ihr *erfahren.* Difs Bewufstseyn hat nemlich nicht um dieses oder jenes, noch für diesen oder jenen Augenblick Angst gehabt, sondern um sein ganzes Wesen; denn es hat die Furcht des Todes, des absoluten Herrn, empfunden. Es ist darin innerlich aufgelöst worden, hat durchaus in sich selbst erzittert, und alles fixe hat in ihm gebebt. Diese reine allgemeine Bewegung, das absolute flüssigwerden alles Bestehens ist aber das einfache Wesen des Selbstbewufstseyns, die absolute Negativität, *das reine Fürsichseyn*, das hiemit *an* diesem Bewufstseyn ist. Difs Moment des reinen Fürsichseyn ist auch *für es*, denn im Herrn ist es ihm sein Gegenstand. Es ist ferner nicht nur diese allgemeine Auflösung *überhaupt*, sondern im Dienen vollbringt es sie *wirklich;* es hebt darin in allen *einzelnen* Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Daseyn auf, und arbeitet dasselbe hinweg.

Das Gefühl der absoluten Macht aber überhaupt, und im einzelnen des Dienstes ist nur die Auflösung *an sich*, und ob zwar die Furcht des Herrn der Anfang der Weisheit ist, so ist das Bewufstseyn darin *für es selbst*, nicht das *Fürsichseyn.* Durch die Arbeit kömmt es aber zu sich selbst. In dem Momente,

welches der Begierde im Bewufstseyn des Herrn entspricht, schien dem dienenden Bewufstseyn zwar die Seite der unwesentlichen Beziehung auf das Ding zugefallen zu seyn, indem das Ding darin seine Selbstständigkeit behält. Die Begierde hat sich das reine Negiren des Gegenstandes, und dadurch das unvermischte Selbstgefühl vorbehalten. Diese Befriedigung ist aber defswegen selbst nur ein Verschwinden, denn es fehlt ihr die *gegenständliche* Seite oder das *Bestehen*. Die Arbeit hingegen ist *gehemmte* Begierde, *aufgehaltenes* Verschwinden, oder sie *bildet*. Die negative Beziehung auf den Gegenstand wird zur *Form* desselben, und zu einem *bleibenden*; weil eben dem arbeitenden der Gegenstand Selbstständigkeit hat. Diese *negative* Mitte oder das formirende *Thun*, ist zugleich *die Einzelnheit* oder das reine Fürsichseyn des Bewufstseyns, welches nun in der Arbeit aufser es in das Element des Bleibens tritt; das arbeitende Bewufstseyn kommt also hiedurch zur Anschauung des selbstständigen Seyns, *als seiner selbst*.

Das Formiren hat aber nicht nur diese positive Bedeutung, dafs das dienende Bewufstseyn sich darin als reines *Fürsichseyn* zum *Seyenden* wird; sondern auch die negative, gegen sein erstes Moment, die Furcht. Denn in dem Bilden des Dinges wird ihm die eigne Negativität, sein Fürsichseyn, nur dadurch zum Gegenstande, dafs es die entgegengesetzte seyende *Form* aufhebt. Aber difs gegenständliche *Negative* ist gerade das fremde Wesen, vor welchem es ge-

zittert hat. Nun aber zerstört es diſs fremde Negative, setzt *sich* als ein solches in das Element des Bleibens; und wird hiedurch *für sich selbst*, ein *für sich seyendes*. Im Herrn ist ihm das Fürsichseyn *ein anderes* oder nur *für es;* in der Furcht ist das Fürsichseyn *an ihm selbst;* in dem Bilden wird das Fürsichseyn als *sein eignes* für es, und es kommt zum Bewuſstseyn, daſs es selbst an und für sich ist. Die Form wird dadurch, daſs sie *hinausgesetzt* wird, ihm nicht ein anderes als es; denn eben sie ist sein reines Fürsichseyn, das ihm darin zur Wahrheit wird. Es wird also durch diſs Wiederfinden seiner durch sich selbst *eigner Sinn*, gerade in der Arbeit, worin es nur *fremder Sinn* zu seyn schien. — Es sind zu dieser Reflexion die beyden Momente, der Furcht und des Dienstes überhaupt, so wie des Bildens nothwendig, und zugleich beyde auf eine allgemeine Weise. Ohne die Zucht des Dienstes und Gehorsams bleibt die Furcht beym formellen stehen, und verbreitet sich nicht über die bewuſste Wirklichkeit des Daseyns. Ohne das Bilden bleibt die Furcht innerlich und stumm, und das Bewuſstseyn wird nicht für es selbst. Formirt das Bewuſstseyn ohne die erste absolute Furcht, so ist es nur ein eitler eigner Sinn; denn seine Form oder Negativität ist nicht die Negativität *an sich;* und sein Formiren kann ihm daher nicht das Bewuſstseyn seiner als des Wesens geben. Hat es nicht die absolute Furcht, sondern nur einige Angst ausgestanden, so ist das negative Wesen ihm ein au-

ſserliches geblieben, seine Substanz ist von ihm nicht durch und durch angesteckt. Indem nicht alle Erfüllungen seines natürlichen Bewuſstseyns wankend geworden, gehört es *an sich* noch bestimmtem Seyn an; der eigne Sinn ist *Eigensinn*, eine Freyheit, welche noch innerhalb der Knechtschafft stehen bleibt. So wenig ihm die reine Form zum Wesen werden kann, so wenig ist sie, als Ausbreitung über das einzelne betrachlet, allgemeines Bilden, absoluter Begriff, sondern eine Geschicklichkeit, welche nur über einiges, nicht über die allgemeine Macht und das ganze gegenständliche Wesen mächtig ist.

B.

Freyheit des Selbstbewuſstseyns; Stoicismus, Skepticismus, und das unglückliche Bewuſstseyn.

Dem selbstständigen Selbstbewuſstseyn ist einestheils nur die reine Abstraction *des Ich sein* Wesen, und anderntheils, indem sie sich ausbildet und sich Unterschiede gibt, wird diſs Unterscheiden ihm nicht zum gegenständlichen *ansichseyenden* Wesen; diſs Selbstbewuſstseyn wird also nicht ein in seiner Einfachheit sich wahrhafft unterscheidendes, oder in dieser absoluten Unterscheidung sich gleichbleibendes Ich. Das in sich zurückgedrängte Bewuſstseyn hingegen wird sich im Formiren als Form der gebildeten Dinge zum Gegenstande, und an dem Herrn schaut es das Fürsichseyn zugleich als Bewuſstseyn an. Aber dem dienenden Bewuſstseyn als solchem fallen diese beyden Momente, — *seiner selbst* als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewuſstseyns, und hiemit seines eigenen Wesens auseinander. Indem aber *für uns* oder *an sich* die *Form* und das *Fürsichseyn* dasselbe ist, und im

Begriffe des selbststandigen Bewufstseyns das *Ansichseyn* das Bewufstseyn ist, so ist die Seite des *Ansichseyns* oder der *Dingheit*, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz, als das Bewufstseyn, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewufstseyns geworden; ein Bewufstseyn, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewufstseyns das Wesen ist; welches *denkt*, oder freyes Selbstbewufstseyn ist. Denn nicht als *abstractes Ich*, sondern als Ich, welches zugleich die Bedeutung des *Ansichseyns* hat, sich Gegenstand seyn, oder zum gegenstandlichen Wesen sich so verhalten, dafs es die Bedeutung des *Fürsichseyns* des Bewufstseyns hat, für welches es ist, heifst *denken*. — Dem *Denken* bewegt sich der Gegenstand nicht in Vorstellungen, oder Gestalten, sondern in *Begriffen*, das heifst in einem unterschiednen Ansichseyn, welches unmittelbar für das Bewufstseyn kein unterschiednes von ihm ist. Das *Vorgestellte*, *Gestaltete*, *Seyende*, als solches, hat die Form etwas anders zu seyn, als das Bewufstseyn; ein Begriff aber ist zugleich ein *Seyendes*, — und dieser Unterschied, insofern er an ihm selbst ist, ist sein bestimmter Inhalt, — aber darin dafs dieser Inhalt ein begriffener zugleich ist, bleibt es sich seiner Einheit mit diesem bestimmten und unterschiedenen Seyenden *unmittelbar* bewufst; nicht wie bey der Vorstellung, worin es erst noch besonders sich zu erinnern hat, dafs difs *seine* Vorstellung sey; sondern der Begriff ist mir unmittelbar *mein*

Begriff. Im Denken *bin* Ich *frey*, weil ich nicht in einem Andern bin, sondern schlechthin bey mir selbst bleibe, und der Gegenstand, der mir das Wesen ist, in ungetrennter Einheit mein Fürmichseyn ist; und meine Bewegung in Begriffen ist eine Bewegung in mir selbst. — Es ist aber in dieser Bestimmung dieser Gestalt des Selbstbewufstseyns, wesentlich difs festzuhalten, dafs sie *denkendes* Bewufstseyn *überhaupt* oder ihr Gegenstand, *unmittelbare* Einheit des *Ansichseyns* und des *Fursichseyns* ist. Das sich gleichnamige Bewufstseyn, das sich von sich selbst abstöfst, wird sich *ansichseyendes Element;* aber es ist sich difs Element nur erst als allgemeines Wesen überhaupt, nicht als difs gegenständliche Wesen in der Entwicklung und Bewegung seines mannichfaltigen Seyns.

Diese Freyheit des Selbstbewufstseyns hat bekanntlich, indem sie als ihrer bewufste Erscheinung in der Geschichte des Geistes aufgetreten ist, *Stoicismus* geheifsen. Sein Princip ist, dafs das Bewufstseyn denkendes Wesen, und etwas nur Wesenheit für dasselbe hat, oder wahr und gut für es ist, als das Bewufstseyn sich darin als denkendes Wesen verhält.

Die vielfache sich in sich unterscheidende Ausbreitung, Vereinzelung und Verwicklung des Lebens ist der Gegenstand, gegen welchen die Begierde und die Arbeit thätig ist. Difs vielfache Thun hat sich nun in die einfache Unterscheidung zusam-

mengezogen, welche in der reinen Bewegung des Denkens ist. Nicht der Unterschied, welcher sich als *bestimmtes Ding*, oder als *Bewufstseyn eines bestimmten natürlichen Daseyns*, als ein Gefühl, oder als *Begierde* und *Zweck für dieselbe*, ob er durch das *eigene* oder durch *ein fremdes Bewufstseyn* gesetzt sey, hat mehr Wesenheit, sondern allein der Unterschied, der ein *gedachter*, oder unmittelbar nicht von Mir unterschieden ist. Diſs Bewufstseyn ist somit negativ gegen das Verhältnifs der Herrschafft und Knechtschafft; sein Thun ist, in der Herrschafft nicht seine Wahrheit an dem Knechte zu haben, noch als Knecht seine Wahrheit an dem Willen des Herrn und an seinem Dienen, sondern wie auf dem Throne so in den Fesseln, in aller Abhängigkeit seines einzelnen Daseyns frey zu seyn, und die Leblosigkeit sich zu erhalten, welche sich beständig aus der Bewegung des Daseyns, aus dem Wirken wie aus dem Leiden, in *die einfache Wesenheit des Gedankens zurückzieht.* Der Eigensinn ist die Freyheit, die an eine Einzelnheit sich befestigt und *innerhalb* der Knechtschafft steht, der Stoicismus aber die Freyheit, welche unmittelbar immer aus ihr her, und in die *reine Allgemeinheit* des Gedankens zurückkömmt; als allgemeine Form des Weltgeistes nur in der Zeit einer allgemeinen Furcht und Knechtschafft, aber auch einer allgemeinen Bildung auftreten konnte, welche das Bilden bis zum Denken gesteigert hatte.

Ob nun zwar diesem Selbstbewufstseyn weder ein anderes als es, noch die reine Abstraction des Ich das Wesen ist, sondern Ich, welches das Andersseyn, aber als gedachten Unterschied an ihm hat, so dafs es in seinem Andersseyn unmittelbar in sich zurückgekehrt ist; so ist diſs sein Wesen zugleich nur ein *abstractes* Wesen. Die Freyheit des Selbstbewufstseyns ist *gleichgultig* gegen das natürliche Daseyn, hat darum *dieses ebenso frey entlassen*, und die *Reflexion* ist eine *gedoppelte*. Die Freyheit im Gedanken hat nur *den reinen Gedanken* zu ihrer Wahrheit, die ohne die Erfüllung des Lebens ist; und ist also auch nur der Begriff der Freyheit, nicht die lebendige Freyheit selbst; denn ihr ist nur erst das *Denken* überhaupt das Wesen, die Form als solche, welche von der Selbstständigkeit der Dinge weg, in sich zurückgegangen ist. Indem aber die Individualität als handelnd sich lebendig darstellen, oder als denkend die lebendige Welt als ein System des Gedankens fassen sollte, so müfste in *dem Gedanken selbst* für jene Ausbreitung ein *Inhalt* dessen, was gut, für diese, was wahr ist, liegen; damit *durchaus*, in demjenigen, *was für das Bewufstseyn ist*, kein anderes Ingrediens wäre, als der Begriff, der das Wesen ist. Allein so wie er hier als *Abstraction* von der Mannichfaltigkeit der Dinge sich abtrennt, hat er *keinen Inhalt an ihm selbst*, sondern *einen gegebenen*. Das Bewufstseyn vertilgt den Inhalt wohl als ein fremdes *Seyn*, indem es ihn denkt; aber der Be-

griff ist *bestimmter* Begriff, und diese *Bestimmtheit* desselben ist das Fremde, das er an ihm hat. Der Stoicismus ist darum in Verlegenheit gekommen, als er, wie der Ausdruck war, nach dem *Kriterium* der Wahrheit überhaupt gefragt wurde, d. h. eigentlich nach einem *Inhalte* des *Gedankens selbst.* Auf die Frage an ihn, *was* gut und wahr ist, hat er wieder das *inhaltslose* Denken selbst zur Antwort gegeben; in der Vernünftigkeit soll das wahre und gute bestehen. Aber diese Sichselbstgleichheit des Denkens ist nur wieder die reine Form, in welcher sich nichts bestimmt; die allgemeinen Worte von dem Wahren und Guten, der Weisheit und der Tugend, bey welchen er stehen bleiben mufs, sind daher wohl im allgemeinen erhebend, aber weil sie in der That zu keiner Ausbreitung des Inhalts kommen können, fangen sie bald an, Langeweile zu machen.

Dieses denkende Bewufstseyn so, wie es sich bestimmt hat, als die abstracte Freyheit, ist also nur die unvollendete Negation des Andersseyns; aus dem Daseyn nur in sich *zurückgezogen* hat es sich nicht als absolute Negation desselben an ihm vollbracht. Der Inhalt gilt ihm zwar nur als Gedanke, aber dabey auch als *bestimmter*, und die Bestimmtheit als solche zugleich.

Der *Skepticismus* ist die Realisirung desjenigen, wovon der Stoicismus nur der Begriff, — und die wirkliche Erfahrung, was die Freyheit des Gedankens

ist; sie ist *ansich* das negative, und mufs sich so darstellen. Mit der Reflexion des Selbstbewufstseyns in den einfachen Gedanken seiner selbst, ist ihr gegenüber in der That, aus der Unendlichkeit, das selbstständige Daseyn oder die bleibende Bestimmtheit herausgefallen; im Skepticismus wird nun *für das Bewufstseyn* die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit dieses Andern; der Gedanke wird zu dem vollständigen das Seyn der *vielfachbestimmten* Welt vernichtenden Denken, und die Negativität des freyen Selbstbewufstseyns wird sich an dieser mannichfaltigen Gestaltung des Lebens zur realen Negativität. — Es erhellt, dafs wie der Stoicismus dem *Begriffe* des *selbstständigen* Bewufstseyns, das als Verhaltnifs der Herrschafft und Knechtschafft erschien, entspricht, so entspricht der Skepticismus der *Realisirung* desselben, als der negativen Richtung auf das Andersseyn, der Begierde und der Arbeit. Aber wenn die Begierde und die Arbeit die Negation nicht für das Selbstbewufstseyn ausführen konnten, so wird dagegen diese polemische Richtung gegen die vielfache Selbstständigkeit der Dinge von Erfolg seyn, weil sie als in sich vorher vollendetes freyes Selbstbewufstseyn sich gegen sie kehrt; bestimmter, weil sie *das Denken*, oder die Unendlichkeit, an ihr selbst hat, und hierin die Selbstständigkeiten nach ihrem Unterschiede ihr nur als verschwindende Gröfsen sind. Die Unterschiede, welche im reinen Denken seiner selbst nur die Ab-

straction der Unterschiede sind, werden hier zu *allen* Unterschieden, und alles unterschiedene Seyn zu einem Unterschiede des Selbstbewufstseyns.

Hiedurch hat sich das *Thun* des *Skepticismus* überhaupt, und die *Weise* desselben bestimmt. Er zeigt die *dialektische Bewegung* auf, welche die sinnliche Gewifsheit, die Wahrnehmung und der Verstand ist; so wie auch die Unwesenheit desjenigen, was in dem Verhältnisse des Herrschens und des Dienens, und was für das abstracte Denken selbst, als *bestimmtes* gilt. Jenes Verhältnifs fafst eine *bestimmte Weise* zugleich in sich, in welcher auch sittliche Gesetze als Gebote der Herrschafft vorhanden sind; die Bestimmungen im abstracten Denken aber sind Begriffe der Wissenschafft, in welche sich das inhaltslose Denken ausbreitet, und den Begriff auf eine in der That nur äufserliche Weise an das ihm selbstständige Seyn, das seinen Inhalt ausmacht, hängt und nur *bestimmte* Begriffe als geltende hat, es sey, dafs sie auch reine Abstractionen sind.

Das *dialektische* als negative Bewegung, wie sie unmittelbar *ist*, erscheint dem Bewufstseyn zunächst als etwas, dem es preisgegeben, und das nicht durch es selbst ist. Als *Skepticismus* hingegen ist sie Moment des Selbstbewufstseyns, welchem es nicht *geschieht*, dafs ihm, ohne zu wissen wie, sein Wahres und Reelles verschwindet, sondern welches in der Gewifsheit seiner Freyheit, difs andere für reell sich

gebende selbst verschwinden läfst; nicht nur das gegenständliche als solches, sondern sein eignes Verhalten zu ihm, worin es als gegenständlich gilt, und geltend gemacht wird, also auch sein *Wahrnehmen*, so wie sein *Befestigen* dessen, was es in Gefahr ist zu verlieren, die *Sophisterey*, und sein *aus sich bestimmtes* und *festgesetztes Wahres*; durch welche selbstbewufste Negation es *die Gewifsheit seiner Freyheit* sich *für sich selbst* verschafft, die Erfahrung derselben hervorbringt, und sie dadurch zur *Wahrheit* erhebt. Was verschwindet, ist das Bestimmte, oder der Unterschied, der auf welche Weise, und woher es sey, als fester und unwandelbarer sich aufstellt. Er hat nichts bleibendes an ihm, und *mufs* dem Denken verschwinden, weil das unterschiedne eben difs ist, nicht *an ihm selbst* zu seyn, sondern seine Wesenheit nur in einem Andern zu haben; das Denken aber ist die Einsicht in diese Natur des Unterschiednen, es ist das negative Wesen als einfaches.

Das skeptische Selbstbewufstseyn erfährt also in dem Wandel alles dessen, was sich für es befestigen will, seine eigne Freyheit als durch es selbst sich gegeben und erhalten; es ist sich diese Ataraxie des sich selbst Denkens, die unwandelbare und *wahrhaffte Gewifsheit seiner selbst*. Sie geht nicht aus einem Fremden, das seine vielfache Entwicklung in sich zusammenstürtzte, als ein Resultat hervor, welches sein Werden hinter sich hätte: sondern das Bewufstseyn selbst ist die *absolute dialektische Unruhe*,

dieses Gemische von sinnlichen und gedachten Vorstellungen, deren Unterschiede zusammenfallen, und deren *Gleichheit* sich ebenso, — denn sie ist selbst die *Bestimmtheit* gegen das *Ungleiche* — wieder auflöst. Diſs Bewuſstseyn ist aber eben hierin in der That, statt sichselbstgleiches Bewuſstseyn zu seyn, nur eine schlechthin zufällige Verwirrung, der Schwindel einer sich immer erzeugenden Unordnung. *Es ist diſs für sich selbst;* denn es selbst erhält und bringt diese sich bewegende Verwirrung hervor. Es bekennt sich darum auch dazu, es bekennt ein ganz *zufälliges*, *einzelnes* Bewuſstseyn zu seyn, — ein Bewuſstseyn, das *empirisch* ist, sich nach dem richtet, was keine Realität für es hat, dem gehorcht, was ihm kein Wesen ist, das thut und zur Wirklichkeit bringt, was ihm keine Wahrheit hat. Aber ebenso wie es sich auf diese Weise als *einzelnes*, *zufälliges* und in der That thierisches Leben, und *verlornes* Selbstbewuſstseyn gilt, macht es sich im Gegentheile auch wieder zum *allgemeinen sichselbstgleichen;* denn es ist die Negativität aller Einzelnheit und alles Unterschieds. Von dieser Sichselbstgleichheit oder in ihr selbst vielmehr fällt es wieder in jene Zufälligkeit und Verwirrung zurück, denn eben diese sich bewegende Negativität hat es nur mit einzelnem zu thun, und treibt sich mit zufälligem herum. Diſs Bewuſstseyn ist also diese bewuſstlose Faseley, von dem einen Extreme des sichselbstgleichen Selbstbewuſstseyns zum andern des

zufälligen, verworrenen, und verwirrenden Bewufstseyns hinüber und herüber zu gehen. Es selbst bringt diese beyden Gedanken seiner selbst nicht zusammen; es erkennt seine Freyheit *einmal* als Erhebung über alle Verwirrung und alle Zufälligkeit des Daseyns, und bekennt sich ebenso das *andremal* wieder als ein Zurückfallen in die *Unwesentlichkeit* und als ein Herumtreiben in ihr. Es läfst den unwesentlichen Inhalt in seinem Denken verschwinden, aber eben darin ist es das Bewufstseyn eines unwesentlichen; es spricht das absolute *Verschwinden* aus, aber das *Aussprechen ist*, und difs Bewufstseyn ist das ausgesprochne Verschwinden; es spricht die Nichtigkeit des Sehens, Hörens, und sofort aus, und es *sieht*, *hört*, und sofort, *selbst*; es spricht die Nichtigkeit der sittlichen Wesenheiten aus, und macht sie selbst zu den Mächten seines Handelns. Sein Thun und seine Worte widersprechen sich immer, und ebenso hat es selbst das gedoppelte widersprechende Bewufstseyn der Unwandelbarkeit und Gleichheit, und der völligen Zufälligkeit und Ungleichheit mit sich. Aber es hält diesen Widerspruch seiner selbst auseinander; und verhält sich darüber wie in seiner rein negativen Bewegung überhaupt. Wird ihm die *Gleichheit* aufgezeigt, so zeigt es die *Ungleichheit* auf; und indem ihm diese, die es eben ausgesprochen hat, itzt vorgehalten wird, so geht es zum aufzeigen der *Gleichheit* über; sein Gerede ist in der That ein Gezänke eigensinniger Jun-

gen, deren einer A sagt, wenn der andere B, und wieder B, wenn der andere A, und die sich durch den Widerspruch *mit sich selbst* die Freude erkauffen, *miteinander* im Widerspruche zu bleiben.

Im Skepticismus erfährt das Bewufstseyn in Wahrheit sich als ein in sich selbst widersprechendes Bewufstseyn; es geht aus dieser Erfahrung eine *neue Gestalt* hervor, welche die zwey Gedanken zusammenbringt, die der Skepticismus auseinander hält. Die Gedankenlosigkeit des Skepticismus über sich selbst mufs verschwinden, weil es in der That *Ein* Bewufstseyn ist, welches diese beyden Weisen an ihm hat. Diese neue Gestalt ist hiedurch ein solches, welches *für sich* das gedoppelte Bewufstseyn seiner, als des sich befreyenden, unwandelbaren und sichselbstgleichen, und seiner als des absolut sich verwirrenden und verkehrenden, — und das Bewufstseyn dieses seines Widerspruchs ist. — Im Stoicismus ist das Selbstbewufstseyn die einfache Freyheit seiner selbst; im Skepticismus realisirt sie sich, vernichtet die andere Seite des bestimmten Daseyns, aber verdoppelt *sich* vielmehr, und ist sich nun ein zweyfaches. Hiedurch ist die Verdopplung, welche früher an zwey einzelne, an den Herrn und den Knecht, sich vertheilte, in eines eingekehrt; die Verdopplung des Selbstbewufstseyns in sich selbst, welche im Begriffe des Geistes wesentlich ist, ist hiemit vorhanden, aber noch nicht ihre Einheit und das *unglückliche Bewufstseyn* ist das Bewufstseyn sei-

ner als des gedoppelten nur widersprechenden Wesens.

Dieses *unglückliche*, *in sich entzweyte* Bewufstseyn mufs also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich *Ein* Bewufstseyn ist, in dem einen Bewufstseyn immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu seyn meynt, wieder daraus ausgetrieben werden. Seine wahre Rückkehr aber in sich selbst, oder seine Versöhnung mit sich wird den Begriff des lebendig gewordenen und in die Existenz getretenen Geistes darstellen, weil an ihm schon diſs ist, dafs es als Ein ungetheiltes Bewufstseyn ein gedoppeltes ist; es selbst *ist* das Schauen eines Selbstbewufstseyns in ein anderes, und es selbst *ist* beyde, und die Einheit beyder ist ihm auch das Wesen, aber es *für sich* ist sich noch nicht dieses Wesen selbst, noch nicht die Einheit beyder.

Indem es zunächst nur die *unmittelbare Einheit* beyder ist, aber für es nicht beyde dasselbe, sondern entgegengesetzte sind, so ist ihm das eine, nemlich das einfache unwandelbare, als das *Wesen;* das andere aber, das vielfache wandelbare, als das *Unwesentliche.* Beyde sind *für es* einander fremde Wesen; es selbst, weil es das Bewufstseyn dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewufstseyns, und ist sich das unwesentliche; aber als Bewufstseyn der Unwandelbarkeit, oder des einfachen Wesens, mufs es zugleich darauf gehen,

sich von dem unwesentlichen, das heifst, sich von sich selbst zu befreyen. Denn ob es *für sich* wohl nur das wandelbare, und das unwandelbare ihm ein Fremdes ist, so *ist es selbst* einfaches, und hiemit unwandelbares Bewufstseyn, dessen hiemit als *seines* Wesens sich bewufst, jedoch so, dafs *es selbst* für sich wieder nicht difs Wesen ist. Die Stellung, welche es beyden gibt, kann daher nicht eine Gleichgültigkeit derselben gegeneinander, d. i. nicht eine Gleichgültigkeit seiner selbst gegen das Unwandelbare seyn; sondern es ist unmittelbar selbst beyde, und es ist für es *die Beziehung beyder* als eine Beziehung des Wesens auf das Unwesen, so dafs difs letztere aufzuheben ist, aber indem ihm beyde gleichwesentlich und widersprechend sind, ist es nur die widersprechende Bewegung, in welcher das Gegentheil nicht in seinem Gegentheil zur Ruhe kommt, sondern in ihm nur als Gegentheil sich neu erzeugt.

Es ist damit ein Kampf gegen einen Feind vorhanden, gegen welchen der Sieg vielmehr ein Unterliegen, das eine erreicht zu haben vielmehr der Verlust desselben in seinem Gegentheile ist. Das Bewufstseyn des Lebens, seines Daseyns und Thuns ist nur der Schmerz über dieses Daseyn und Thun, denn es hat darin nur das Bewufstseyn seines Gegentheils als des Wesens, und der eignen Nichtigkeit. Es geht in die Erhebung hieraus zum Unwandelbaren über. Aber diese Erhebung ist selbst difs Bewufstseyn; sie ist also unmittelbar das Be-

wufstseyn des Gegentheils, nemlich seiner selbst als der Einzelnheit. Das Unwandelbare, das in das Bewufstseyn tritt, ist ebendadurch zugleich von der Einzelnheit berührt, und nur mit dieser gegenwärtig; statt diese im Bewufstseyn des Unwandelbaren vertilgt zu haben, geht sie darin immer nur hervor.

In dieser Bewegung aber erfährt es eben dieses *Hervortreten der Einzelnheit am Unwandelbaren*, und *des Unwandelbaren an der Einzelnheit*. Es wird *für es* die Einzelnheit *überhaupt am* unwandelbaren Wesen, und zugleich die *seinige* an ihm. Denn die Wahrheit dieser Bewegung ist eben das *Einsseyn* dieses gedoppelten Bewufstseyns. *Diese Einheit wird ihm*, aber *zunächst* selbst eine solche, *in welcher noch die Verschiedenheit* beyder das Herrschende ist. Es ist dadurch die dreyfache Weise für dasselbe vorhanden, wie die Einzelnheit mit dem Unwandelbaren verknüpft ist; *einmal* geht es selbst sich wieder hervor als entgegengesetzt dem unwandelbaren Wesen; und es ist in den Anfang des Kampfs zurückgeworfen, welcher das Element des ganzen Verhältnisses bleibt. Das *andremal* aber hat das *Unwandelbare* selbst *an ihm* die *Einzelnheit* für es; so dafs sie Gestalt des Unwandelbaren ist, an welches hiemit die ganze Weise der Existenz hinübertritt. Das *drittemal* findet *es sich selbst* als dieses Einzelne im Unwandelbaren. Das *erste* Unwandelbare ist ihm nur das *fremde* die Einzelnheit verurtheilende Wesen;

indem das *andre* eine *Gestalt* der *Einzelnheit* wie es selbst ist, so wird es *drittens* zum Geiste, hat sich selbst darin zu finden die Freude, und wird sich seine Einzelnheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu seyn bewufst.

Was sich hier als Weise und Verhältnifs des Unwandelbaren darstellt, ergab sich als die *Erfahrung*, welche das entzweyte Selbstbewufstseyn in seinem Unglücke macht. Diese Erfahrung ist nun zwar nicht *seine einseitige* Bewegung, denn es ist selbst unwandelbares Bewufstseyn, dieses hiemit zugleich auch einzelnes Bewufstseyn, und die Bewegung ebensowohl Bewegung des unwandelbaren Bewufstseyns, das in ihr so sehr wie das andere auftritt; denn sie verläufft sich durch diese Momente, einmal unwandelbares dem einzelnen überhaupt, dann selbst einzelnes dem andern einzelnen entgegengesetzt, und endlich mit ihm Eins zu seyn. Aber diese Betrachtung, insofern sie uns angehört, ist hier unzeitig, denn bis itzt ist uns nur die Unwandelbarkeit als Unwandelbarkeit des Bewufstseyns, welche deswegen nicht die wahre, sondern noch mit einem Gegensatze behafftete ist, nicht das Unwandelbare *an und für sich selbst* entstanden; wir wissen daher nicht, wie dieses sich verhalten wird. Was hier sich ergeben hat, ist nur difs, dafs dem Bewufstseyn, das hier unser Gegenstand ist, diese angezeigten Bestimmungen an dem Unwandelbaren erscheinen.

Aus diesem Grunde behält also auch das unwandelbare *Bewufstseyn* in seiner Gestaltung selbst den Charakter und die Grundlage des Entzweyt- und des Fürsichseyns gegen das einzelne Bewufstseyn. Es ist hiemit für dieses, überhaupt ein *Geschehen*, dafs das Unwandelbare die Gestalt der Einzelnheit erhält; so wie es sich auch ihm entgegengesetzt nur *findet*, und also *durch die Natur* difs Verhältnifs hat; dafs es *sich* endlich in ihm *findet*, erscheint ihm zum Theil zwar durch es selbst hervorgebracht, oder darum Statt zu haben, weil es selbst einzeln ist; aber ein Theil dieser Einheit als dem Unwandelbaren zugehörend, sowohl nach ihrer Entstehung, als insofern sie ist; und der Gegensatz bleibt in dieser Einheit selbst. In der That ist durch die *Gestaltung* des Unwandelbaren das Moment des Jenseits nicht nur geblieben, sondern vielmehr noch befestigt; denn wenn es durch die Gestalt der einzelnen Wirklichkeit ihm einerseits zwar näher gebracht zu seyn scheint, so ist es ihm andererseits nunmehr als ein undurchsichtiges sinnliches *Eins*, mit der ganzen Sprödigkeit eines *Wirklichen*, gegenüber; die Hoffnung mit ihm Eins zu werden, mufs Hoffnung, das heifst, ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben, denn zwischen ihr und der Erfüllung steht gerade die absolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Gestaltung selbst, dem begründenden der Hoffnung, liegt. Durch die Natur des *seyenden Eins*, durch die Wirklichkeit, die es

angezogen, geschieht es nothwendig, daſs es in der Zeit verschwunden, und im Raume und ferne gewesen ist, und schlechthin ferne bleibt.

Wenn zuerst der bloſse Begriff des entzweyten Bewuſstseyns sich so bestimmte, daſs es auf das Aufheben seiner als einzelnen und auf das Werden zum unwandelbaren Bewuſstseyn gehe, so hat sein Streben nunmehr diese Bestimmung, daſs es vielmehr sein Verhältniſs zu dem reinen *ungestalteten* Unwandelbaren aufhebe, und sich nur die Beziehung auf *den gestalteten Unwandelbaren* gebe. Denn das *Einsseyn* des Einzelnen mit dem Unwandelbaren ist ihm nunmehr *Wesen* und *Gegenstand*, wie im Begriffe nur das gestaltlose, abstracte Unwandelbare der wesentliche Gegenstand war; und das Verhältniſs dieses absoluten Entzweytseyns des Begriffes ist nun dasjenige, von welchem es sich wegzuwenden hat. Die zunächst äuſsere Beziehung aber zu dem gestalteten Unwandelbaren als einem fremden Wirklichen hat es zum absoluten Einswerden zu erheben.

Die Bewegung, worin das unwesentliche Bewuſstseyn diſs Einsseyn zu erreichen strebt, ist selbst die *dreyfache*, nach dem dreyfachen Verhältnisse, welche es zu seinem gestalteten Jenseits haben wird; einmal als *reines Bewuſstseyn;* das andremal als *einzelnes Wesen*, welches sich als Begierde und Arbeit gegen *die Wirklichkeit* verhält; und zum dritten als *Bewuſstseyn seines Fürsichseyns.* — Wie diese drey Weisen seines Seyns in jenem allgemeinen Ver-

hältnisse vorhanden und bestimmt sind, ist nun zu sehen.

Zuerst also es als *reines Bewufstseyn* betrachtet, so scheint der gestaltete Unwandelbare, indem er für das reine Bewufstseyn ist, gesetzt zu werden, wie er an und für sich selbst ist. Allein wie er an und für sich selbst ist, difs ist, wie schon erinnert, noch nicht entstanden. Dafs er im Bewufstseyn wäre, wie er an und für sich selbst ist, difs müfste wohl von ihm vielmehr ausgehen, als von dem Bewufstseyn; so aber ist diese seine Gegenwart hier nur erst einseitig durch das Bewufstseyn vorhanden, und eben darum nicht vollkommen und wahrhafftig, sondern bleibt mit Unvollkommenheit oder einem Gegensatze beschwert.

Obgleich aber das unglückliche Bewufstseyn also diese Gegenwart nicht besitzt, so ist es zugleich über das reine Denken, insofern dieses das abstracte von der *Einzelnheit* überhaupt *wegsehende* Denken des Stoicismus, und das nur *unruhige* Denken des Skepticismus, — in der That nur die Einzelnheit als der bewufstlose Widerspruch und dessen rastlose Bewegung — ist; es ist über diese beyde hinaus, es bringt und hält das reine Denken und die Einzelnheit zusammen, ist aber noch nicht zu demjenigen Denken erhoben, *für welches* die Einzelnheit des Bewufstseyns mit dem reinen Denken selbst ausgesöhnt ist. Es steht vielmehr in dieser Mitte, worin das abstracte Denken die Einzelnheit des Bewufstseyns

als Einzelnheit berührt. Es selbst *ist* diese Berührung; es ist die Einheit des reinen Denkens und der Einzelnheit; es ist auch *für es* diese denkende Einzelnheit, oder das reine Denken, und das Unwandelbare wesentlich selbst als Einzelnheit. Aber es ist nicht *für es*, dafs dieser sein Gegenstand, das Unwandelbare, welches ihm wesentlich die Gestalt der Einzelnheit hat, *es selbst* ist, es selbst, das Einzelnheit des Bewufstseyns ist.

Es *verhält* sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als *reines Bewufstseyn* betrachten, *zu seinem Gegenstande* nicht denkend, sondern indem es selbst zwar *an sich* reine denkende Einzelnheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die *Beziehung aufeinander selbst reines Denken* ist, geht es, so zu sagen, nur *an* das Denken *hin*, und ist *Andacht*. Sein Denken als solche bleibt das gestaltlose Sausen des Glockengeläutes oder eine warme Nebelerfüllung, ein musicalisches Denken, das nicht zum Begriffe, der die einzige immanente gegenständliche Weise wäre, kommt. Es wird diesem unendlichen reinen innern Fühlen wohl sein Gegenstand; aber so eintretend, dafs er nicht als begriffner, und darum als ein Fremdes eintritt. Es ist hiedurch die innerliche Bewegung des *reinen* Gemüths vorhanden, welches sich selbst, aber als die Entzweyung schmerzhafft *fühlt;* die Bewegung einer unendlichen *Sehnsucht*, welche die Gewifsheit hat, dafs ihr Wesen ein solches reines Gemüth ist, reines *Denken*, wel-

ches sich *als Einzelnheit denkt;* daſs sie von diesem Gegenstande, ebendarum, weil er sich als Einzelnheit denkt, erkannt, und anerkannt wird. Zugleich aber ist diſs Wesen das unerreichbare *Jenseits*, welches im Ergreiffen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist. Es ist schon entflohen; denn es ist einestheils das sich als Einzelnheit denkende Unwandelbare, und das Bewuſstseyn erreicht sich selbst daher unmittelbar in ihm, *sich selbst*, aber als *das dem Unwandelbaren entgegengesetzte;* statt das Wesen zu ergreiffen *fühlt* es nur, und ist in sich zurückgefallen; indem es im Erreichen sich als diſs entgegengesetzte nicht abhalten kann, hat es statt das Wesen ergriffen zu haben, nur die Unwesentlichkeit ergriffen. Wie es so auf einer Seite, indem *es sich im Wesen* zu erreichen strebt, nur die eigne getrennte Wirklichkeit ergreifft, so kann es auf der andern Seite das Andere nicht *als einzelnes*, oder als *wirkliches* ergreiffen. Wo es gesucht werde, kann es nicht gefunden werden, denn es soll eben *ein Jenseits*, ein solches seyn, welches nicht gefunden werden kann. Es als einzelnes gesucht, ist nicht eine *allgemeine*, gedachte *Einzelnheit*, nicht Begriff, sonder *einzelnes* als Gegenstand, oder *ein wirkliches;* Gegenstand der unmittelbaren sinnlichen Gewiſsheit; und ebendarum nur ein solches, welches verschwunden ist. Dem Bewuſstseyn kann daher nur das *Grab* seines Lebens zur Gegenwart kommen. Aber weil diſs selbst eine *Wirklichkeit* und es gegen

die Natur dieser ist, einen dauernden Besitz zu gewähren; so ist auch diese Gegenwart des Grabes nur der Kampf eines Bemühens, der verloren werden muſs. Allein indem es diese Erfahrung gemacht, daſs *das Grab* seines *wirklichen* unwandelbaren Wesens *keine Wirklichkeit* hat, daſs die *verschwundene Einzelnheit* als verschwundne nicht die wahre Einzelnheit ist, wird es die unwandelbare Einzelnheit als *wirkliche* aufzusuchen, oder als verschwundne festzuhalten aufgeben, und erst hiedurch ist es fähig die Einzelnheit als wahrhaffte oder als allgemeine zu finden.

Zunächst aber ist die *Rückkehr des Gemüths in sich selbst* so zu nehmen, daſs es sich als *einzelnes Wirklichkeit* hat. Es ist das *reine Gemüth*, welches *für uns* oder *an sich*, sich gefunden und in sich ersättigt ist, denn ob *für es in* seinem Gefühle sich wohl das Wesen von ihm trennt, so ist an sich diſs Gefühl *Selbst*gefühl, es hat den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt, und dieser ist es selbst; es tritt also hieraus als Selbstgefühl oder für sich seyendes Wirkliches auf. In dieser Rückkehr in sich ist für uns sein *zweytes Verhältniſs* geworden, das der Begierde und Arbeit, welche dem Bewuſstseyn die innerliche Gewiſsheit seiner selbst, die es für uns erlangt hat, durch Aufheben und Genieſsen des fremden Wesens, nemlich desselben in der Form der selbstständigen Dinge bewahrt. Das unglückliche Bewuſstseyn aber *findet* sich nur als *be-*

gehrend und *arbeitend*: es ist für es nicht vorhanden, daſs sich so zu finden, die innre Gewiſsheit seiner selbst zum Grunde liegt, und sein Gefühl des Wesens diſs Selbstgefühl ist. Indem es sie *für sich selbst* nicht hat, bleibt sein Inneres vielmehr noch die gebrochne Gewiſsheit seiner selbst; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuſs erhalten würde, ist darum eine ebensolche *gebrochne*; oder es muſs sich vielmehr selbst diese Bewährung vernichten, so daſs es in ihr wohl die Bewahrung, aber nur die Bewahrung desjenigen, was es für sich ist, nemlich seiner Entzweyung findet.

Die Wirklichkeit, gegen welche sich die Begierde und die Arbeit wendet, ist diesem Bewuſstseyn nicht mehr ein *an sich nichtiges*, von ihm nur aufzuhebendes und zu verzehrendes, sondern ein solches, wie es selbst ist, eine *entzwey gebrochene Wirklichkeit*, welche nur einerseits an sich nichtig, andererseits aber auch eine geheiligte Welt ist; sie ist Gestalt des Unwandelbaren, denn dieses hat die Einzelnheit an sich erhalten, und weil es als das Unwandelbare Allgemeines ist, hat seine Einzelnheit überhaupt die Bedeutung aller Wirklichkeit.

Wenn das Bewuſstseyn für sich selbstständiges Bewuſstseyn und ihm die Wirklichkeit an und für sich nichtig wäre, würde es in der Arbeit und in dem Genusse zum Gefühle seiner Selbstständigkeit gelangen, dadurch daſs es selbst es wäre, welches die Wirk-

lichkeit aufhöbe. Allein indem diese ihm Gestalt des Unwandelbaren ist, vermag es nicht sie durch sich aufzuheben. Sondern indem es zwar zur Vernichtung der Wirklichkeit und zum Genusse gelangt, so geschieht für es diſs wesentlich dadurch, daſs das Unwandelbare selbst seine Gestalt *preisgibt*, und ihm zum Genusse *überläſst*. — Das Bewuſstseyn tritt hierin seinerseits *gleichfalls* als Wirkliches auf, aber ebenso als innerlich gebrochen, und diese Entzweyung stellt sich in seinem Arbeiten und Genieſsen dar, in ein *Verhältniſs zur Wirklichkeit* oder das *Fürsichseyn* und in ein *Ansichseyn* sich zu brechen. Jenes Verhältniſs zur Wirklichkeit ist das *Verändern* oder das *Thun*, das Fürsichseyn, das dem *einzelnen* Bewuſstseyn als solchem angehört. Aber es ist darin auch *an sich*; diese Seite gehört dem Unwandelbaren Jenseits an; sie sind die Fähigkeiten und Kräfte, eine fremde Gabe, welche das Unwandelbare ebenso dem Bewuſstseyn überläſst, um sie zu gebrauchen.

In seinem Thun ist demnach das Bewuſstseyn zunächst in dem Verhältnisse zweyer Extreme; es steht als das thätige Disseits auf einer Seite, und ihm gegenüber die passive Wirklichkeit, beyde in Beziehung auf einander aber auch beyde in das Unwandelbare zurückgegangen, und an sich festhaltend. Von beyden Seiten löst sich nur daher eine Oberfläche gegeneinander ab, welche in das Spiel der Bewegung gegen die andre tritt. — Das Extrem der Wirklichkeit wird durch das thätige Extrem aufgehoben; sie

von ihrer Seite kann aber nur darum aufgehoben werden, weil ihr unwandelbares Wesen sie selbst aufhebt, sich von sich abstöſst, und das abgestoſsene der Thätigkeit preisgibt. Die thätige Krafft erscheint als *die Macht*, worin die Wirklichkeit sich auflöst; darum aber ist für dieses Bewuſstseyn, welchem das *Ansich* oder das Wesen ein ihm Andres ist, diese Macht, als welche es in der Thätigkeit auftritt, das Jenseits seiner selbst. Statt also aus seinem Thun in sich zurückzukehren, und sich für sich selbst bewährt zu haben, reflectirt es vielmehr diese Bewegung des Thuns in das andre Extrem zurück, welches hiedurch als rein allgemeines, als die absolute Macht dargestellt ist, von der die Bewegung nach allen Seiten ausgegangen, und die das Wesen sowohl der sich zersetzenden Extreme, wie sie zuerst auftraten, als des Wechsels selbst sey.

Daſs das unwandelbare Bewuſstseyn auf seine Gestalt *Verzicht thut* und sie *preisgibt*, dagegen das einzelne Bewuſstseyn *dankt*, d. h. die Befriedigung des Bewuſstseyns seiner *Selbstständigkeit* sich *versagt*, und das Wesen des Thuns von sich ab dem Jenseits zuweist, durch diese beyde Momente des *gegenseitigen sich aufgebens* beyder Theile entsteht hiemit allerdings dem Bewuſstseyn seine *Einheit* mit dem Unwandelbaren. Allein zugleich ist diese Einheit mit der Trennung afficirt, in sich wieder gebrochen, und es tritt aus ihr der Gegensatz des allgemeinen und einzelnen wieder hervor. Denn das Bewuſst-

seyn entsagt zwar *zum Scheine*, der Befriedigung seines Selbstgefühls; erlangt aber die *wirkliche* Befriedigung desselben; denn *es ist* Begierde, Arbeit und Genuſs gewesen; *es* hat als Bewuſstseyn *gewollt*, *gethan* und *genossen*. Sein *Danken* ebenso, worin es das andre Extrem als das Wesen anerkennt, und sich aufhebt, ist selbst *sein eignes* Thun, welches das Thun des andern Extrems aufwiegt, und der sich preisgebenden Wohlthat ein *gleiches* Thun entgegenstellt; wenn jenes ihm seine *Oberfläche* überläſst, so dankt es *aber auch*, und thut darin, indem es sein Thun, d. h. sein *Wesen*, selbst aufgibt, eigentlich mehr als das andere, das nur eine Oberfläche von sich abstöſst. Die ganze Bewegung reflectirt sich also nicht nur im wirklichen Begehren, Arbeiten und Genieſsen, sondern sogar selbst im Danken, worin das Gegentheil zu geschehen scheint, in das *Extrem der Einzelnheit*. Das Bewuſstseyn fühlt sich darin als dieses einzelne, und läſst sich durch den Schein seines Verzichtleistens nicht täuschen, denn die Wahrheit desselben ist, daſs es sich nicht aufgegeben hat; was zu Stande gekommen, ist nur die gedoppelte Reflexion in die beyden Extreme, und das Resultat die wiederholte Spaltung in das entgegengesetzte Bewuſstseyn des *Unwandelbaren* und in das Bewuſstseyn des *gegenüberstehenden* Wollens, Vollbringens, Genieſsens, und des auf sich Verzichtleistens selbst, oder der *fürsichseyenden Einzelnheit* überhaupt.

Es ist damit das *dritte Verhältnifs* der Bewegung dieses Bewufstseyns eingetreten, welches aus dem zweyten als ein solches hervortritt, das in Wahrheit durch sein Wollen und Vollbringen sich als selbstständiges erprobt hat. Im ersten Verhältnisse war es nur *Begriff* des wirklichen Bewufstseyns, oder das *innre Gemüth*, welches im Thun und Genusse noch nicht wirklich ist; das *zweyte* ist diese Verwirklichung, als äufseres Thun und Geniefsen; hieraus aber zurückgekehrt ist es ein solches, welches sich als wirkliches und wirkendes Bewufstseyn *erfahren*, oder dem es *wahr* ist, *an und für sich* zu seyn. Darin ist aber nun der Feind in seiner eigensten Gestalt aufgefunden. Im Kampfe des Gemüths ist das einzelne Bewufstseyn nur als musicalisches, abstractes Moment; in der Arbeit und dem Genusse, als der Realisirung dieses wesenlosen Seyns, kann es unmittelbar *sich* vergessen, und die bewufste *Eigenheit* in dieser Wirklichkeit wird durch das dankende Anerkennen niedergeschlagen. Dieses Niederschlagen ist aber in Wahrheit eine Rückkehr des Bewufstseyns in sich selbst, und zwar in sich als die ihm wahrhaffte Wirklichkeit.

Difs dritte Verhältnifs, worin diese wahrhaffte Wirklichkeit das Eine Extrem ist, ist die *Beziehung* derselben auf das allgemeine Wesen, als der Nichtigkeit; und die Bewegung dieser Beziehung ist noch zu betrachten.

Was zuerst die entgegengesetzte Beziehung des Bewufstseyns betrifft, worin ihm seine *Realität unmittelbar das Nichtige* ist, so wird also sein wirkliches Thun zu einem Thun von Nichts, sein Genufs Gefühl seines Unglücks. Hiemit verlieren Thun und Genufs allen *allgemeinen Inhalt und Bedeutung*, denn dadurch hätten sie ein an und fürsichseyn, und beyde ziehen sich in die Einzelnheit zurück, auf welche das Bewufstseyn, sie aufzuheben, gerichtet ist. Seiner als *dieses wirklichen Einzelnen*, ist das Bewufstseyn sich in den thierischen Functionen bewufst. Diese, statt unbefangen, als etwas, das an und für sich nichtig ist, und keine Wichtigkeit und Wesenheit für den Geist erlangen kann, gethan zu werden, da sie es sind, in welchen sich der Feind in seiner eigenthümlichen Gestalt zeigt, sind sie vielmehr Gegenstand des ernstlichen Bemühens, und werden gerade zum Wichtigsten. Indem aber dieser Feind in seiner Niederlage sich erzeugt, das Bewufstseyn, da es sich ihn fixirt, vielmehr statt frey davon zu werden, immer dabey verweilt, und sich immer verunreinigt erblickt, zugleich dieser Inhalt seines Bestrebens, statt eines wesentlichen das niedrigste, statt eines allgemeinen das einzelnste ist, so sehen wir nur eine auf sich und ihr kleines Thun beschränkte, und sich bebrütende, eben so unglückliche als ärmliche Persönlichkeit.

Aber an beydes, das Gefühl seines Unglücks, und die Aermlichkeit seines Thuns knüpft sich

ebenso das Bewufstseyn seiner Einheit mit dem Unwandelbaren. Denn die versuchte unmittelbare Vernichtung seines wirklichen Seyns ist *vermittelt* durch den Gedanken des Unwandelbaren, und geschicht in dieser *Beziehung*. *Die mittelbare* Beziehung macht das Wesen der negativen Bewegung aus, in welcher es sich gegen seine Einzelnheit richtet, welche aber ebenso als *Beziehung an sich* positiv ist, und für es selbst diese seine *Einheit* hervorbringen wird.

Diese mittelbare Beziehung ist hiemit ein Schlufs, in welchem die sich zuerst als gegen das *Ansich* entgegengesetzt fixirende Einzelnheit, mit diesem andern Extreme nur durch ein drittes zusammengeschlossen ist. Durch diese Mitte ist das Extrem des unwandelbaren Bewufstseyns für das unwesentliche Bewufstseyn, in welchem zugleich auch difs ist, dafs es ebenso für jenes nur durch diese Mitte sey, und diese Mitte hiemit eine solche, die beyde Extreme einander vorstellt, und der gegenseitige Diener eines jeden bey dem andern ist. Diese Mitte ist selbst ein bewufstes Wesen, denn sie ist ein das Bewufstseyn als solches vermittelndes Thun; der Inhalt dieses Thuns ist die Vertilgung, welche das Bewufstseyn mit seiner Einzelnheit vornimmt.

In ihr also befreyt dieses sich von dem Thun und Genusse als *dem seinen*; es stöfst von sich als *fürsichseyendem* Extreme das Wesen seines *Willens* ab, und wirft auf die Mitte oder den Diener die Ei-

genheit und Freyheit des Entschlusses, und damit die *Schuld* seines Thuns. Dieser Vermittler, als mit dem unwandelbaren Wesen in unmittelbarer Beziehung, dient mit seinem *Rathe* über das Rechte. Die Handlung, indem sie Befolgung eines fremden Beschlusses ist, hört nach der Seite des Thuns oder des *Willens* auf, die eigne zu seyn. Es bleibt aber noch ihre *gegenständliche* Seite dem unwesentlichen Bewufstseyn, nemlich die *Frucht* seiner Arbeit und der *Genufs*. Diesen stöfst es also ebenso von sich ab, und leistet, wie auf seinen Willen so auf seine in der Arbeit und Genusse erhaltene *Wirklichkeit* Verzicht; auf sie, *theils* als auf die erreichte Wahrheit seiner selbstbewufsten *Selbstständigkeit*, — indem es etwas ganz Fremdes ihm sinnloses vorstellend und sprechend sich bewegt; — theils auf sie als *äufserliches Eigenthum*, — indem es von dem Besitze, den es durch die Arbeit erworben, etwas ablafst; theils auf den gehabten *Genufs*, — indem es ihn im Fasten und Kasteyen auch wieder ganz sich versagt.

Durch diese Momente des Aufgebens des eignen Entschlusses, dann des Eigenthumes und Genusses, und endlich das positive Moment des Treibens eines unverstandenen Geschäfftes nimmt es sich in Wahrheit und vollständig das Bewufstseyn der innern und äufsern Freyheit, der Wirklichkeit als seines *Fürsichseyns*; es hat die Gewifsheit in Wahrheit seines *Ich* sich entäufsert, und sein unmittelbares Selbstbewufstseyn zu einem *Din-*

ge, zu einem gegenständlichen Seyn gemacht zu haben. — Die Verzichtleistung auf sich konnte es allein durch diese *wirkliche* Aufopferung bewähren; denn nur in ihr verschwindet der *Betrug*, welcher in dem *innern* Anerkennen des Dankens durch Herz, Gesinnung und Mund liegt, einem Anerkennen, welches zwar alle Macht des Fürsichseyns von sich abwälzt, und sie einem Geben von oben zuschreibt, aber in diesem Abwälzen selbst sich die *äussere* Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgibt, die *innre* aber in dem Bewufstseyn des Entschlusses, den es selbst gefafst, und in dem Bewufstseyn seines durch es bestimmten Inhalts, den es nicht gegen einen fremden es sinnlos erfüllenden umgetauscht hat, behält.

Aber in der wirklich vollbrachten Aufopferung hat *an sich*, wie das Bewufstseyn das *Thun* als das seinige aufgehoben, auch sein *Unglück* von ihm abgelassen. Dafs difs Ablassen *an sich* geschehen ist, ist jedoch ein Thun des andern Extrems des Schlusses, welches das *ansichseyende* Wesen ist. Jene Aufopferung des unwesentlichen Extrems war aber zugleich nicht ein einseitiges Thun, sondern enthielt das Thun des andern in sich. Denn das Aufgeben des eignen Willens ist nur einerseits negativ, *seinem Begriffe* nach oder *an sich*, zugleich aber positiv, nemlich das Setzen des Willens als eines *Andern*, und bestimmt des Willens als eines nicht einzelnen, sondern allgemeinen. Für difs Be-

wuſstseyn ist diese positive Bedeutung des negativ gesetzten einzelnen Willens der Willen des andern Extrems, der ihm, weil er eben ein anderes für *es* ist, nicht durch sich, sondern durch das Dritte, den Vermittler als Rath, wird. Es wird daher *für es* sein Willen wohl zum allgemeinen, und *an sich seyenden* Willen, aber *es selbst* ist *sich nicht* diſs *an sich*; das Aufgeben des seinigen als *einzelnen* ist ihm nicht dem Begriffe nach das positive des allgemeinen Willens. Ebenso sein Aufgeben des Besitzes und Genusses hat nur dieselbe negative Bedeutung, und das Allgemeine, das für es dadurch wird, ist ihm nicht sein *eignes Thun*. Diese *Einheit* des gegenständlichen und des fürsichseyns, welche im *Begriffe* des Thuns ist, und welche darum dem Bewuſstseyn als das Wesen und *Gegenstand* wird, — wie sie ihm nicht der Begriff seines Thuns ist, so ist ihm auch diſs nicht, daſs sie als Gegenstand *für es* wird, unmittelbar und durch es selbst, sondern es läſst sich von dem vermittelnden Diener diese selbst noch gebrochne Gewiſsheit aussprechen, daſs nur *an sich* sein Unglück das verkehrte, nemlich sich in seinem Thun selbstbefriedigendes Thun, oder seeliger Genuſs; sein ärmliches Thun ebenso *an sich* das verkehrte, nemlich absolutes Thun; dem Begriffe nach, das Thun nur als Thun des Einzelnen überhaupt Thun ist. Aber *für es* selbst bleibt das Thun, und sein wirkliches Thun ein ärmliches, und sein Genuſs der Schmerz, und das Aufgehobenseyn der-

selben, in der positiven Bedeutung ein *Jenseits.* Aber in diesem Gegenstande, worin ihm sein Thun und Seyn als dieses *einzelnen* Bewufstseyns, Seyn und Thun *an sich* ist, ist ihm die Vorstellung der *Vernunft* geworden, der Gewifsheit des Bewufstseyns in seiner Einzelnheit absolut *an sich*, oder alle Realität zu seyn.

V.

Gewifsheit und Wahrheit der Vernunft.

Das Bewufstseyn geht in dem Gedanken, welchen es erfafst hat, dafs das *einzelne* Bewufstseyn *an sich* absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück. Für das unglückliche Bewufstseyn ist das *Ansichseyn* das *Jenseits* seiner selbst. Aber seine Bewegung hat difs an ihm vollbracht, die Einzelnheit in ihrer vollständigen Entwicklung, oder die Einzelnheit, die *wirkliches Bewufstseyn* ist, als das *negative* seiner selbst, nämlich als das *gegenständliche* Extrem gesetzt, oder sein Fürsichseyn aus sich hinausgerungen, und es zum Seyn gemacht zu haben; darin ist für es auch seine *Einheit* mit diesem Allgemeinen geworden, welche für uns, da das aufgehobne einzelne das Allgemeine ist, nicht mehr aufser ihm fällt; und da das Bewufstseyn in dieser seiner Negativität sich selbst erhält, an ihm als solchem sein Wesen ist. Seine Wahrheit ist dasjenige, welches in dem Schlusse, worin die Extreme absolut auseinander gehalten auftraten, als die Mitte erscheint, welche es dem unwandelbaren Bewufstseyn ausspricht, dafs das ein-

zelne auf sich Verzicht gethan, und dem einzelnen, daſs das Unwandelbare kein Extrem mehr für es, sondern mit ihm versöhnt ist. Diese Mitte ist die beyde unmittelbar wissende und sie beziehende Einheit, und das Bewuſstseyn ihrer Einheit, welche sie dem Bewuſstseyn und damit *sich selbst* ausspricht, die Gewiſsheit alle Wahrheit zu seyn.

Damit daſs das Selbstbewuſstseyn Vernunft ist, schlägt sein bisher negatives Verhältniſs zu dem Andersseyn in ein positives um. Bisher ist es ihm nur um seine Selbstständigkeit und Freyheit zu thun gewesen, um sich für sich selbst auf Kosten der *Welt* oder seiner eignen Wirklichkeit, welche ihm beyde als das negative seines Wesens erschienen, zu retten und zu erhalten. Aber als Vernunft, seiner selbst versichert, hat es die Ruhe gegen sie empfangen, und kann sie ertragen; denn es ist seiner selbst als der Realität gewiſs; oder daſs alle Wirklichkeit nichts anders ist, als es; sein Denken ist unmittelbar selbst die Wirklichkeit; es verhält sich also als Idealismus zu ihr. Es ist ihm, indem es sich so erfaſst, als ob die Welt erst itzt ihm würde; vorher versteht es sie nicht; es begehrt, und bearbeitet sie; zieht sich aus ihr in sich zurück, und vertilgt sie für sich, und sich selbst als Bewuſstseyn, als Bewuſstseyn derselben als des Wesens, so wie als Bewuſstseyn ihrer Nichtigkeit. Hierin erst, nachdem das Grab seiner Wahrheit verloren, das Vertilgen seiner Wirklichkeit selbst ver-

tilgt, und die Einzelnheit des Bewufstseyns ihm an sich absolutes Wesen ist, entdeckt es sie als *seine* neue wirkliche Welt, die in ihrem Bleiben Interesse für es hat, wie vorhin nur in ihrem Verschwinden; denn ihr *Bestehen* wird ihm seine eigne *Wahrheit* und *Gegenwart;* es ist gewifs, nur sich darin zu erfahren.

Die Vernunft ist die Gewifsheit des Bewufstseyns alle Realität zu seyn: so spricht der Idealismus ihren Begriff aus. Wie das Bewufstseyn, das als Vernunft *auftritt*, *unmittelbar* jene Gewifsheit an sich hat, so spricht auch der *Idealismus* sie *unmittelbar* aus: Ich bin Ich, in dem Sinne, dafs Ich, welches mir Gegenstand ist, nicht wie im Selbstbewufstseyn überhaupt, noch auch wie im freyen Selbstbewufstseyn, dort nur *leerer* Gegenstand überhaupt, hier nur Gegenstand, der sich von den Andern zurückzieht, welche *neben* ihm noch gelten, sondern Gegenstand mit dem Bewufstseyn des *Nichtseyns* irgend eines andern, einziger Gegenstand, alle Realität und Gegenwart ist. Das Selbstbewufstseyn ist aber nicht nur *für sich*, sondern auch *an sich* alle Realität, erst dadurch, dafs es diese Realität *wird*, oder vielmehr sich als solche *erweist*. Es erweist sich so in *dem Wege*, worin zuerst in der dialektischen Bewegung des Meynens, Wahrnehmens und des Verstandes das Andersseyn als *an sich* und dann in der Bewegung durch die Selbstständigkeit des Bewufstseyns in Herrschafft und Knechtschafft, durch den Gedanken der Freyheit, die skeptische Be-

freyung, und den Kampf der absoluten Befreyung des in sich entzweyten Bewufstseyns, das Andersseyn insofern es nur *für es* ist, *für es selbst* verschwindet. Es traten zwey Seiten nach einander auf, die eine, worin das Wesen oder das Wahre für das Bewufstseyn, die Bestimmtheit des *Seyns*, die andere die hatte nur *für es* zu seyn. Aber beyde reducirten sich in Eine Wahrheit, dafs was *ist*, oder das *Ansich* nur ist, insofern es *für* das Bewufstseyn, und was *für es* ist, auch *an sich* ist. Das Bewufstseyn, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es *unmittelbar* als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die *Gewifsheit* jener Wahrheit auf. Sie *versichert* so nur, alle Realität zu seyn, begreift difs aber selbst nicht; denn jener vergessene Weg ist das Begreiffen dieser unmittelbar ausgedrückten Behauptung. Und ebenso ist dem, der ihn nicht gemacht hat, diese Behauptung, wenn er sie in dieser reinen Form hört, — denn in einer concreten Gestalt macht er sie wohl selbst, — unbegreiflich.

Der Idealismus, der jenen Weg nicht darstellt, sondern mit dieser Behauptung anfängt, ist daher auch reine *Versicherung*, welche sich selbst nicht begreift, noch sich andern begreiflich machen kann. Er spricht eine *unmittelbare Gewifsheit* aus, welcher andere unmittelbare Gewifsheiten gegenüberstehen, die allein auf jenem Wege verloren gegangen sind. Mit gleichem Rechte stellen daher *neben* der *Versi-*

cherung jener Gewifsheit sich auch die *Versicherungen* dieser andern Gewifsheiten. Die Vernunft beruft sich auf das *Selbst*bewufstseyn eines jeden Bewufstseyns: *Ich bin Ich;* mein Gegenstand und Wesen ist *Ich*; und keines wird ihr diese Wahrheit ableugnen. Aber indem sie sie auf diese Berufung gründet, sanctionirt sie die Wahrheit der andern Gewifsheit nemlich der: *es ist Anderes für mich;* Anderes als *Ich* ist mir Gegenstand und Wesen, oder indem *Ich* mir Gegenstand und Wesen bin, bin ich es nur, indem Ich mich von dem Andern überhaupt zurückziehe, und als eine Wirklichkeit *neben* es trete. — Erst wenn die Vernunft als *Reflexion* aus dieser entgegengesetzten Gewifsheit auftritt, tritt ihre Behauptung von sich nicht nur als Gewifsheit und Versicherung, sondern als *Wahrheit* auf; und nicht *neben* andern, sondern als die *einzige*. Das *unmittelbare Auftreten* ist die Abstraction ihres *Vorhandenseyns*, dessen *Wesen* und *Ansichseyn* absoluter Begriff, d. h. die *Bewegung seines Gewordenseyns* ist. — Das Bewufstseyn wird sein Verhältnifs zum Andersseyn oder seinem Gegenstande auf verschiedene Weise bestimmen, je nachdem es gerade auf einer Stuffe des sich bewufstwerdenden Weltgeistes steht. Wie er sich und seinen Gegenstand jedesmal *unmittelbar* findet und bestimmt, oder wie es *für sich* ist, hängt davon ab, was er schon *geworden* oder was er schon *an sich* ist.

Die Vernunft ist die Gewißheit alle *Realität* zu seyn. Dieses *Ansich* oder diese *Realität* ist aber noch ein durchaus allgemeines, die reine *Abstraction* der Realität. Es ist die erste *Positivität*, welche das Selbstbewußtseyn *an sich selbst*, *für sich* ist, und Ich daher nur die *reine Wesenheit* des Seyenden, oder die einfache *Kategorie*. Die *Kategorie*, welche sonst die Bedeutung hatte, Wesenheit des Seyenden zu seyn, *unbestimmt* des Seyenden überhaupt oder des Seyenden gegen das Bewußtseyn, ist itzt *Wesenheit* oder einfache *Einheit* des Seyenden nur als denkende Wirklichkeit; oder sie ist diß, daß Selbstbewußtseyn und Seyn *dasselbe* Wesen ist; *dasselbe*, nicht in der Vergleichung, sondern an und für sich. Nur der einseitige schlechte Idealismus läßt diese Einheit wieder als Bewußtseyn auf die eine Seite, und ihr gegenüber ein *Ansich* treten. — Diese Kategorie nun oder *einfache* Einheit des Selbstbewußtseyns und des Seyns hat aber an sich *den Unterschied*; denn ihr Wesen ist eben dieses, im *Andersseyn* oder im absoluten Unterschiede unmittelbar sich selbst gleich zu seyn. Der Unterschied *ist* daher; aber vollkommen durchsichtig, und als ein Unterschied, der zugleich keiner ist. Er erscheint als eine *Vielheit* von Kategorien. Indem der Idealismus, die *einfache Einheit* des Selbstbewußtseyns als alle Realität ausspricht, und sie *unmittelbar*, ohne sie als absolut negatives Wesen, — nur dieses hat die Negation, die Bestimmtheit oder den Unterschied an ihm

selbst, — begriffen zu haben, zum Wesen macht, so ist noch unbegreifflicher, als das erste, diſs zweyte, daſs in der Kategorie *Unterschiede* oder *Arten* seyn. Diese Versicherung überhaupt, so wie die Versicherung von irgend einer *bestimmten Anzahl* der Arten derselben, ist eine neue Versicherung, welche es aber an ihr selbst enthält, daſs man sie sich nicht mehr als Versicherung gefallen lassen müsse. Denn indem im reinen Ich, im reinen Verstande selbst *der Unterschied* anfängt, so ist damit gesetzt, daſs hier die *Unmittelbarkeit*, das *Versichern* und *Finden* aufgegeben werde, und das *Begreiffen* anfange. Die Vielheit der Kategorien aber auf irgend eine Weise wieder als einen Fund, zum Beyspiel aus den Urtheilen, aufnehmen, und sich dieselben so gefallen lassen, ist in der That als eine Schmach der Wissenschaft anzusehen: wo sollte noch der Verstand eine Nothwendigkeit aufzuzeigen vermögen, wenn er diſs an ihm selbst, der reinen Nothwendigkeit, nicht vermag.

Weil nun so der Vernunft die reine Wesenheit der Dinge, wie ihr Unterschied, angehört, so konnte eigentlich überhaupt nicht mehr von *Dingen* die Rede seyn, das heiſst, einem solchen, welches für das Bewuſstseyn nur das negative seiner selbst wäre. Denn die vielen Kategorien sind *Arten* der reinen Kategorie, heiſst, *sie* ist noch ihre *Gattung* oder *Wesen*, nicht ihnen entgegengesetzt. Aber sie sind schon das Zweydeutige, welches zugleich das Andersseyn

gegen die reine Kategorie in seiner *Vielheit* an sich hat. Sie widersprechen ihr durch diese Vielheit in der That, und die reine Einheit muſs sie an sich aufheben, wodurch sie sich als *negative Einheit* der Unterschiede constituirt. Als *negative* Einheit aber schlieſst sie ebensowohl die *Unterschiede* als solche, so wie iene erste *unmittelbare* reine Einheit als solche von sich aus; und ist *Einzelnheit;* eine neue Kategorie, welche ausschlieſsendes Bewuſstseyn, das heiſst, diſs ist, daſs *ein anderes* für es ist. Die Einzelnheit ist ihr Uebergang aus ihrem Begriffe zu einer *äuſsern* Realität; das reine *Schema*, welches ebensowohl Bewuſstseyn, wie damit, daſs es Einzelnheit und ausschlieſsendes Eins ist, das hindeuten auf ein anderes ist. Aber diſs *Andere* dieser Kategorie sind nur die *andern ersten Kategorien*, nemlich *reine Wesenheit*, und der *reine Unterschied;* und in ihr, d. h. eben in dem Gesetztseyn des Andern, oder in diesem Andern selbst das Bewuſstseyn ebenso es selbst. Jedes dieser verschiedenen Momente verweist auf ein anderes; es kommt aber in ihnen zugleich zu keinem Andersseyn. Die reine Kategorie verweist auf die *Arten*, welche in die negative Kategorie, oder die Einzelnheit übergehen; die letztere weist aber auf jene zurück; sie ist selbst reines Bewuſstseyn, welches in jeder sich diese klare Einheit mit sich bleibt, eine Einheit aber, die ebenso auf ein anderes hingewiesen wird, das indem es ist, verschwunden, und indem es verschwunden, auch wieder erzeugt ist.

Wir sehen hier das reine Bewufstseyn auf eine gedoppelte Weise gesetzt, einmal als das unruhige *hin- und hergehen*, welches alle seine Momente durchläufft, in ihnen das Andersseyn vorschweben hat, das im Erfassen sich aufhebt; das anderemal vielmehr als die *ruhige* ihrer Wahrheit gewisse *Einheit*. Für diese Einheit ist jene Bewegung das *Andere;* für diese Bewegung aber jene ruhige Einheit; und Bewufstseyn und Gegenstand wechseln in diesen gegenseitigen Bestimmungen ab. Das Bewufstseyn ist sich also einmal das hin- und hergehende Suchen, und sein Gegenstand das *reine Ansich* und Wesen; das andremal ist sich jenes die einfache Kategorie, und der Gegenstand die Bewegung der Unterschiede. Das Bewufstseyn aber als Wesen ist dieser ganze Verlauff selbst, aus sich als einfacher Kategorie in die Einzelnheit und den Gegenstand überzugehen, und an diesem diesen Verlauff anzuschauen, ihn als einen unterschiednen aufzuheben, sich *zuzueignen*, und sich als diese Gewifsheit, alle Realität, sowohl es selbst als sein Gegenstand zu seyn, auszusprechen.

Sein erstes Aussprechen ist nur dieses abstracte leere Wort, dafs alles *sein* ist. Denn die Gewifsheit alle Realität zu seyn ist erst die reine Kategorie. Diese erste im Gegenstande sich erkennende Vernunft drückt der leere Idealismus aus, welcher die Vernunft nur so auffafst wie sie sich zunächst ist, und

darin, daſs er in allem Seyn dieses reine *Mein* des Bewuſstseyns aufzeigt und die Dinge als Empfindungen oder Vorstellungen ausspricht, es als vollendete Realität aufgezeigt zu haben wähnt. Er muſs darum zugleich absoluter Empirismus seyn, denn für die *Erfüllung* des leeren *Meins*, das heiſst für den Unterschied und alle Entwicklung und Gestaltung desselben bedarf seine Vernunft eines fremden Anstoſses, in welchem erst die *Mannigfaltigkeit* des Empfindens oder Vorstellens liege. Dieser Idealismus wird daher eine ebensolche sich widersprechende Doppelsinnigkeit, als der Skepticismus, nur daſs wie dieser sich negativ, jener sich positiv ausdrückt, aber ebensowenig seine widersprechenden Gedanken des reinen Bewuſstseyns als aller Realität, und ebenso des fremden Anstoſses oder des sinnlichen Empfindens und Vorstellens, als einer gleichen Realität, zusammenbringt, sondern von dem einen zu dem andern sich herüber und hinüber wirft und in die schlechte, nemlich in die sinnliche Unendlichkeit, gerathen ist. Indem die Vernunft alle Realität in der Bedeutung des abstracten *Meins*, und das *Andere* ihm ein *gleichgültiges Fremdes* ist, so ist darin gerade dasjenige Wissen der Vernunft von einem Anderen gesetzt, welches als *Meynen*, *Wahrnehmen* und der das gemeynte und wahrgenommene auffassende *Verstand* vorkam. Ein solches Wissen wird zugleich, nicht wahres Wissen zu seyn, durch den Begriff

dieses Idealismus selbst behauptet, denn nur die Einheit der Apperception ist die Wahrheit des Wissens. Die reine Vernunft dieses Idealismus wird also durch sich selbst um zu diesem *Andern*, das ihr *wesentlich*, das heifst also, das *Ansich* ist, das sie aber nicht in ihr selbst hat, zu gelangen, an dasjenige Wissen zurückgeschickt, das nicht ein Wissen des Wahren ist; sie verurtheilt sich so mit Wissen und Willen zu einem unwahren Wissen, und kann vom Meynen und Wahrnehmen, die für sie selbst keine Wahrheit haben, nicht ablassen. Sie befindet sich in unmittelbarem Widerspruche, ein gedoppeltes schlechthin entgegengesetztes als das Wesen zu behaupten, die *Einheit der Apperception* und ebenso das *Ding*, welches wenn es auch *fremder Anstofs*, oder *empirisches* Wesen, oder *Sinnlichkeit*, oder *das Ding an sich* genannt wird, in seinem Begriffe dasselbe jener Einheit fremde bleibt.

Dieser Idealismus ist in diesem Widerspruche, weil er den *abstracten Begriff* der Vernunft als das Wahre behauptet; daher ihm unmittelbar ebensosehr die Realität, als eine solche entsteht, welche vielmehr nicht die Realität der Vernunft ist, während die Vernunft zugleich alle Realität seyn sollte: diese bleibt ein unruhiges Suchen, welches in dem Suchen selbst die Befriedigung des Findens für schlechthin unmöglich erklärt. — So in-

consequent aber ist die wirkliche Vernunft nicht; sondern nur erst die *Gewifsheit*, alle Realität zu seyn, ist sie in diesem *Begriffe* sich bewufst als *Gewifsheit*, als *Ich* noch nicht die Realität in Wahrheit zu seyn, und ist getrieben, ihre Gewifsheit zur Wahrheit zu erheben, und das *leere* Mein zu erfüllen.

A.
Beobachtende Vernunft.

Dieses Bewuſstseyn, welchem das *Seyn* die Bedeutung des *Seinen* hat, sehen wir nun zwar wieder in das Meynen und Wahrnehmen hineingehen, aber nicht als in die Gewiſsheit eines nur *Andern*, sondern mit der Gewiſsheit, diſs andere selbst zu seyn. Früher ist es ihm nur *geschehen*, manches an dem Dinge wahrzunehmen und zu *erfahren;* hier stellt es die Beobachtungen und die Erfahrung selbst an. Meynen und Wahrnehmen, das für uns früher sich aufgehoben, wird nun von dem Bewuſstseyn für es selbst aufgehoben; die Vernunft geht darauf, die Wahrheit zu *wissen;* was für das Meynen und Wahrnehmen ein Ding ist, als Begriff zu finden, das heiſst, in der Dingheit nur das Bewuſstseyn ihrer selbst zu haben. Die Vernunft hat daher itzt ein allgemeines *Interesse* an der Welt, weil sie die Gewiſsheit ist, Gegenwart in ihr zu haben, oder daſs die Gegenwart vernünftig ist. Sie sucht ihr Anderes, indem sie weiſs, daran nichts Anders als sich selbst zu besitzen; sie sucht nur ihre eigne Unendlichkeit.

Zuerst sich in der Wirklichkeit nur ahndend, oder sie nur als das *ihrige* überhaupt wissend, schreitet sie in diesem Sinne zur allgemeinen Besitznehmung des ihr versicherten Eigenthums, und pflanzt auf alle Höhen und in alle Tiefen das Zeichen ihrer Souverainität. Aber dieses oberflächliche Mein ist nicht ihr letztes Interesse; die Freude dieser allgemeinen Besitznehmung findet an ihrem Eigenthume noch das fremde Andre, das die abstracte Vernunft nicht an ihr selbst hat. Die Vernunft ahndet sich als ein tieferes Wesen, denn das reine Ich *ist*, und muſs fodern, daſs der Unterschied, das *mannichfaltige Seyn*, ihm als das seinige selbst werde, daſs es sich als die *Wirklichkeit* anschaue, und sich als Gestalt und Ding gegenwärtig finde. Aber wenn die Vernunft alle Eingeweide der Dinge durchwühlt, und ihnen alle Adern öffnet, daſs sie sich daraus entgegenspringen möge, so wird sie nicht zu diesem Glücke gelangen, sondern muſs an ihr selbst vorher sich vollendet haben, um dann ihre Vollendung erfahren zu können.

Das Bewuſstseyn *beobachtet;* d. h. die Vernunft will sich als seyenden Gegenstand, als *wirkliche, sinnlich-gegenwärtige* Weise finden, und haben. Das Bewuſstseyn dieses Beobachtens meynt und sagt wohl, daſs es *nicht sich selbst*, sondern im Gegentheil *das Wesen der Dinge als der Dinge* erfahren wolle. Daſs diſs *Bewuſstseyn* diſs meynt und sagt, liegt darin, daſs es Vernunft *ist* aber ihm die Vernunft

noch nicht als solche Gegenstand ist. Wenn es die *Vernunft* als gleiches Wesen der Dinge und seiner selbst wüſste, und daſs sie nur in dem Bewuſstseyn in ihrer eigenthümlichen Gestalt gegenwärtig seyn kann, so würde es vielmehr in seine eigne Tiefe steigen und sie darin suchen, als in den Dingen. Wenn es sie in dieser gefunden hätte, würde sie von da wieder heraus an die Wirklichkeit gewiesen werden, um in dieser ihren sinnlichen Ausdruck anzuschauen, aber ihn sogleich wesentlich als *Begriff* nehmen. Die Vernunft, wie sie *unmittelbar* als die Gewiſsheit des Bewuſstseyns alle Realität zu seyn, auftritt, nimmt ihre Realität in dem Sinne der *Unmittelbarkeit des Seyns*, und ebenso die Einheit des Ich mit diesem gegenständlichen Wesen in dem Sinne einer *unmittelbaren Einheit*, an der sie die Momente des Seyns und Ich noch nicht getrennt, und wieder vereinigt, oder die sie noch nicht erkannt hat. Sie geht daher als beobachtendes Bewuſstseyn an die Dinge, in der Meynung, daſs sie diese als sinnliche, dem Ich entgegengesetzte Dinge in Wahrheit nehme; allein ihr wirkliches Thun widerspricht dieser Meynung; denn sie *erkennt* die Dinge, sie verwandelt ihre Sinnlichkeit *in Begriffe*, d. h. eben in ein Seyn, welches zugleich Ich ist, das Denken somit in ein seyendes Denken, oder das Seyn in ein gedachtes Seyn, und behauptet in der That, daſs die Dinge nur als Begriffe Wahrheit haben. Für diſs beobachtende Bewuſstseyn, wird darin nur diſs, was *die Dinge*

sind, für uns aber, was *es selbst* ist; das Resultat seiner Bewegung aber wird diss seyn, für sich selbst diss zu werden, was es an sich ist.

Das Thun der beobachtenden Vernunft ist in den Momenten seiner Bewegung zu betrachten, wie sie die Natur, den Geist, und endlich die Beziehung beyder als sinnliches Seyn aufnimmt, und sich als seyende Wirklichkeit sucht.

a.

Beobachtung der Natur.

Wenn das gedankenlose Bewufstseyn das Beobten und Erfahren als die Quelle der Wahrheit ausspricht, so mögen wohl ihre Worte so lauten, als ob es allein um ein Schmecken, Riechen, Fühlen, Hören und Sehen zu thun sey; es vergifst in dem Eifer, womit es das Schmecken, Riechen, u. s. f. empfiehlt, zu sagen, dafs es in der That auch ebenso wesentlich den Gegenstand dieses Empfindens sich schon bestimmt hat, und diese Bestimmung ihm wenigstens soviel gilt, als jenes Empfinden. Es wird auch sogleich eingestehen, dafs es ihm nicht so überhaupt nur ums Wahrnehmen zu thun, und z. B. die Wahrnehmung, dafs difs Federmesser neben dieser Tabacksdose liegt, nicht für eine Beobachtung gelten lassen. Das wahrgenommene soll wenigstens die Bedeutung eines *Allgemeinen*, nicht eines *sinnlichen diesen* haben.

Difs Allgemeine ist so nur erst das *sich gleich bleibende*; seine Bewegung nur das gleichförmige Wiederkehren desselben Thuns. Das Bewufstseyn, welches insofern im Gegenstande nur die *Allgemeinheit* oder das *abstracte Mein* findet, mufs die eigentliche Bewegung desselben auf *sich* selbst nehmen; indem es noch nicht der Verstand desselben ist, wenigstens sein Gedächtnifs seyn, welches das was in der Wirklichkeit nur auf einzelne Weise vorhanden ist, auf allgemeine Weise ausdrückt. Difs oberflächliche Herausheben aus der Einzelnheit, und die ebenso oberflächliche Form der Allgemeinheit, worein das sinnliche nur aufgenommen wird, ohne an sich selbst allgemeines geworden zu seyn, das *Beschreiben* der Dinge hat noch in dem Gegenstande selbst die Bewegung nicht; sie ist vielmehr nur in dem Beschreiben. Der Gegenstand, wie er beschrieben ist, hat daher das Interesse verloren; ist der eine beschrieben, so mufs ein anderer vorgenommen, und immer gesucht werden, damit das Beschreiben nicht ausgehe. Ist es nicht so leicht mehr neue *ganze* Dinge zu finden, so mufs zu den schon gefundenen zurückgegangen werden, sie weiter zu theilen, auseinander zu legen, und neue Seiten der Dingheit an ihnen noch aufzuspüren. Diesem rastlosen, unruhigen Instinkte kann es nie an Material gebrechen; eine neue ausgezeichnete Gattung zu finden, oder gar einen neuen Planeten, dem ob er zwar ein ein Individuum ist, doch die Natur eines Allgemei-

nen zukommt, zu finden, kann nur Glücklichen zu theil werden. Aber die Gräntzen dessen, was wie der Elephant, die Eiche, das Gold, *ausgezeichnet*, was *Gattung* und *Art* ist, geht durch viele Stuffen in die unendliche *Besonderung* der chaotischen Thiere und Pflanzen, der Gebirgsarten, oder der durch Gewalt und Kunst erst darzustellenden Metalle, Erden u. s. f. über. In diesem Reiche der Unbestimmtheit des Allgemeinen, worin die Besonderung wieder der *Vereinzelung* sich nähert, und in sie hie und da auch wieder ganz herabsteigt, ist ein unerschöpflicher Vorrath fürs Beobachten und Beschreiben aufgethan. Hier aber, wo ihm ein unübersehbares Feld sich eröffnet, an der Gräntze des Allgemeinen kann es vielmehr statt eines unermeſslichen Reichthums nur die Schrancke der Natur und seines eignen Thuns gefunden haben; es kann nicht mehr wissen, ob das an sich zu seyn scheinende nicht eine Zufälligkeit ist; was das Gepräge eines verwirrten oder unreifen, schwachen und der elementarischen Unbestimmtheit kaum sich entwickelnden Gebildes an sich trägt, kann nicht darauf Anspruch machen, auch nur beschrieben zu werden.

Wenn es diesem Suchen und Beschreiben nur um die Dinge zu thun zu seyn scheint, so sehen wir es in der That nicht an dem *sinnlichen Wahrnehmen* fortlauffen, sondern das, woran die Dinge *erkannt* werden, ist ihm wichtiger als der übrige Umfang der sinnlichen Eigenschafften, welche das

Ding selbst wohl nicht entbehren kann, aber deren das Bewufstseyn sich entübrigt. Durch diese Unterscheidung in das *wesentliche* und *unwesentliche* erhebt sich der Begriff aus der sinnlichen Zerstreuung empor, und das Erkennen erklärt darin, dafs es ihm wenigstens ebenso wesentlich *um sich selbst*, als um die Dinge zu thun ist. Es geräth bey dieser gedoppelten Wesentlichkeit in ein Schwanken, ob das, was für *das Erkennen* das wesentliche und nothwendige ist, es auch an *den Dingen* sey. Einestheils sollen die *Merkmahle* nur dem Erkennen dienen, wodurch es die Dinge von einander unterscheide; aber anderntheils nicht das unwesentliche der Dinge erkannt werden, sondern das wodurch sie selbst aus der allgemeinen Continuität des Seyns überhaupt sich *losreifsen*, sich von dem Andern *abscheiden* und *für sich* sind. Die Merkmahle sollen nicht nur wesentliche Beziehung auf das Erkennen haben, sondern auch die wesentlichen Bestimmtheiten der Dinge, und das künstliche System dem Systeme der Natur selbst gemäfs seyn, und nur dieses ausdrücken. Aus dem Begriffe der Vernunft ist difs nothwendig, und der Instinkt derselben, — denn sie verhält sich nur als solcher in diesem Beobachten, — hat auch in seinen Systemen diese Einheit erreicht, wo nemlich ihre Gegenstände selbst so beschaffen sind, dafs sie eine Wesentlichkeit oder ein *Fürsichseyn* an ihnen haben, und nicht nur Zufall dieses *Augenblicks* oder dieses *Hier* sind. Die Unterscheidungsmerkmahle

der Thiere z. B. sind von den Klauen und Zähnen genommen; denn in der That *unterscheidet* nicht nur das Erkennen dadurch ein Thier von dem andern; sondern das Thier *scheidet* sich dadurch selbst ab; durch diese Waffen erhält es sich *für sich*, und gesondert von dem Allgemeinen. Die Pflanze dagegen kommt nicht zum *Fürsichseyn*, sondern berührt nur die Gräntze der Individualität; an dieser Gräntze, wo sie den Schein der *Entzweyung* in Geschlechter aufzeigt, ist sie deſswegen aufgenommen und unterschieden worden. Was aber weiter hinuntersteht, kann sich nicht mehr selbst von anderem unterscheiden, sondern geht verloren, indem es in den Gegensatz kommt. Das *ruhende Seyn*, und das *Seyn im Verhaltnisse* kommt in Streit miteinander, das Ding ist in diesem etwas anders, als nach jenem, da hingegen das Individuum diſs ist, im Verhältnisse zu anderem sich zu erhalten. Was aber diſs nicht vermag, und *chemischerweise* ein anderes wird, als es *empirischerweise* ist, verwirrt das Erkennen, und bringt es in denselben Streit, ob es sich an die eine und andere Seite halten soll, da das Ding selbst nichts gleichbleibendes ist, und sie an ihm auseinanderfallen.

In solchen Systemen des allgemeinen sich gleichbleibenden, hat also dieses die Bedeutung, ebensowohl das sich gleichbleibende des Erkennens, wie der Dinge selbst zu seyn. Allein diese Ausbreitung *der gleichbleibenden Bestimmtheiten*, deren

jede ruhig die Reihe ihres Fortgangs beschreibt, und Raum erhält, um für sich zu gewähren, geht wesentlich ebensosehr in ihr Gegentheil über, in die Verwirrung dieser Bestimmtheiten; denn das Merkmahl, die allgemeine Bestimmtheit, ist die Einheit des entgegengesetzten, des Bestimmten und des an sich Allgemeinen; sie muſs also in diesen Gegensatz auseinandertreten. Wenn nun die Bestimmtheit nach einer Seite das Allgemeine, worin sie ihr Wesen hat, besiegt, so erhält dieses dagegen auf der andern Seite ebenso sich seine Herrschafft über sie, treibt die Bestimmtheit an *ihre* Grantze, *vermischt da ihre* Unterschiede und Wesentlichkeiten. Das Beobachten, welches sie ordentlich auseinanderhielt und an ihnen etwas festes zu haben glaubte, sieht über ein Princip die andern herübergreiffen, Uebergänge und Verwirrungen sich bilden, und in diesem das verbunden, was es zuerst für schlechthin getrennt nahm, und getrennt, was es zusammenrechnete; so daſs diſs Festhalten an dem ruhigen, sich gleichbleibenden Seyn sich hier gerade in seinen allgemeinsten Bestimmungen, z. B. was das Thier, die Pflanze für wesentliche Merkmahle habe, mit Instanzen geneckt sehen muſs, die ihm jede Bestimmung rauben, die Allgemeinheit, zu der es sich erhob, zum Verstummen bringen, und es aufs gedankenlose Beobachten und Beschreiben zurücksetzen.

Dieses sich auf das Einfache einschränkende oder die sinnliche Zerstreuung durch das Allgemeine be-

schränkende Beobachten findet also an seinem Gegenstande die *Verwirrung seines Princips*, weil das Bestimmte durch seine Natur sich in seinem Gegentheile verlieren muſs; die Vernunft muſs darum vielmehr von der *tragen* Bestimmtheit, die den Schein des Bleibens hatte, zur Beobachtung derselben, wie sie in Wahrheit ist, nemlich *sich auf ihr Gegentheil zu beziehen*, fortgehen. Was wesentliche Merkmahle genannt werden, sind *ruhende* Bestimmtheiten, welche so, wie sie als *einfache* sich ausdrücken und aufgefaſst werden, nicht das, was ihre Natur ausmacht, verschwindende *Momente* der sich in sich zurücknehmenden Bewegung zu seyn, darstellen. Indem itzt der Vernunftinstinkt dazu kommt, die Bestimmtheit ihrer Natur gemäſs, wesentlich nicht für sich zu seyn, sondern in das entgegengesetzte überzugehen, aufzusuchen, sucht er nach dem *Gesetze* und dem *Begriffe* desselben; zwar nach ihnen ebenso als *seyender* Wirklichkeit, aber diese wird ihm in der That verschwinden, und die Seiten des Gesetzes zu reinen Momenten, oder Abstractionen werden, so daſs das Gesetz in der Natur des Begriffes hervortritt, welcher das gleichgültige Bestehen der sinnlichen Wirklichkeit an sich vertilgt hat.

Dem beobachtenden Bewuſstseyn ist die *Wahrheit des Gesetzes* in der *Erfahrung*, als in der Weise, daſs *sinnliches Seyn für es* ist; nicht an und für sich selbst. Wenn aber das Gesetz nicht in dem Begriffe seine Wahrheit hat, so ist es etwas zufälliges

nicht eine Nothwendigkeit, oder in der That nicht ein Gesetz. Aber daſs es wesentlich als Begriff ist, widerstreitet nicht nur dem nicht, daſs es für die Beobachtung vorhanden ist, sondern hat darum vielmehr nothwendiges *Daseyn*, und ist für die Beobachtung. Das allgemeine, im *Sinne der Vernunftallgemeinheit*, ist auch allgemein in dem Sinne, den jener an ihm hat, daſs es *für das* Bewuſstseyn, sich als das Gegenwartige und Wirkliche, oder daſs der Begriff sich in der Weise der Dingheit und des sinnlichen Seyns darstellt; — aber ohne darum seine Natur zu verlieren, *und in das träge Bestehen oder* die gleichgültige Aufeinanderfolge hinabgefallen zu seyn. Was allgemein gültig ist, ist auch allgemein geltend; was seyn *soll*, *ist* in der That auch, und was nur seyn *soll*, ohne zu *seyn*, hat keine Wahrheit. Hieran bleibt der Instinkt der Vernunft mit Recht seinerseits fest hängen, und läſst sich nicht durch die Gedankendinge, die nur seyn *sollen*, und als *Sollen* Wahrheit haben sollen, ob sie schon in keiner Erfahrung angetroffen werden, — durch die Hypothesen so wenig als durch alle andere Unsichtbarkeiten eines perennirenden Sollens irre machen; denn die Vernunft ist eben diese Gewiſsheit, Realität zu haben, und was nicht als ein Selbstwesen für das Bewuſstseyn ist, das heiſst, was nicht erscheint, ist für es gar Nichts.

Daſs die Wahrheit des Gesetzes wesentlich *Realität* ist, wird zwar diesem bey dem Beobachten blei-

benden Bewufstseyn, wieder zu einem *Gegensatze* gegen den Begriff, und gegen das an sich allgemeine, oder ein solches wie sein Gesetz ist, ist ihm nicht ein Wesen der Vernunft; es meynt darin etwas *Fremdes* zu erhalten. Allein es widerlegt diese seine Meynung durch die That, in welcher es selbst seine Allgemeinheit nicht in dem Sinne nimmt, dafs *alle einzelnen* sinnlichen Dinge ihm die Erscheinung des Gesetzes gezeigt haben müfsten, um die Wahrheit desselben behaupten zu können. Dafs die Steine von der Erde aufgehoben und freygelassen, fallen, dazu fodert es gar nicht, dafs mit allen Steinen dieser Versuch gemacht werde; es sagt vielleicht wohl, dafs difs wenigstens mit sehr vielen müsse versucht worden seyn, woraus dann auf die übrigen mit gröfster Wahrscheinlichkeit, oder mit vollem Rechte *nach der Analogie* geschlossen werden könne. Allein die Analogie gibt nicht nur kein volles Recht, sondern sie widerlegt, um ihrer Natur willen, sich so oft, dafs nach der Analogie selbst zu schliefsen, die Analogie vielmehr keinen Schlufs zu machen erlaubt. Die *Wahrscheinlichkeit*, auf welche sich das Resultat derselben reduciren würde, verliert gegen die *Wahrheit* allen Unterschied von geringerer und gröfserer Wahrscheinlichkeit; sie sey so grofs, als sie will, ist sie nichts gegen die Wahrheit. Der Instinkt der Vernunft nimmt aber in der That solche Gesetze für *Wahrheit* an, und erst in Beziehung auf ihre Nothwendigkeit, die er nicht erkennt, geräth er in diese

Unterscheidung, und setzt die Wahrheit der Sache selbst zur Wahrscheinlichkeit herab, um die unvollkommene Weise, in welcher die Wahrheit für das Bewußtseyn, das die Einsicht in den reinen Begriff noch nicht erreicht hat, vorhanden ist, zu bezeichnen; denn die Allgemeinheit ist nur als *einfache unmittelbare* Allgemeinheit vorhanden. Aber zugleich um ihrer willen hat das Gesetz für das Bewußtseyn Wahrheit; daß der Stein fällt, ist ihm darum wahr, weil ihm der Stein *schwer* ist, das heißt, weil er in der Schwere *an und für sich selbst* die wesentliche Beziehung *auf die Erde* hat, die sich als Fall ausdrückt. Es hat also in der Erfahrung das *Seyn* des Gesetzes, aber ebenso dasselbe als *Begriff* und nur um *beyder Umstände willen* zusammen ist es ihm wahr; es gilt darum als Gesetz, weil es in der Erscheinung sich darstellt, und zugleich an sich selbst Begriff ist.

Der Vernunftinstinckt dieses Bewußtseyns geht, weil das Gesetz zugleich *an sich Begriff* ist, nothwendig, aber ohne zu wissen, daß er diß will, selbst darauf, das Gesetz und seine Momente zum *Begriffe zu reinigen*. Er stellt Versuche über das Gesetz an. Wie das Gesetz zuerst erscheint, stellt es sich unrein, umhüllt von einzelnem sinnlichem Seyn, der Begriff, der seine Natur ausmacht, im empirischen Stoff versenkt dar. Der Vernunftinstinkt geht in seinen Versuchen darauf, zu finden was unter diesen und jenen Umständen erfolge. Das Gesetz

scheint hiedurch nur um so mehr in sinnliches Seyn getaucht zu werden; allein diſs geht darin vielmehr verloren. Diese Forschung hat die innere Bedeutung, *reine Bedingungen des Gesetzes* zu finden; was nichts anderes sagen will, wenn auch das Bewuſstseyn, das sich so ausdrückt, meynen sollte, es sage damit etwas anderes, als das Gesetz ganz in die Gestalt des Begriffs zu erheben, und alle Gebundenheit *seiner Momente an bestimmtes Seyn zu tilgen.* Die negative Electricität, zum Beyspiel, welche etwa zuerst als *Harz*electricität so wie die positive als *Glas*electricität sich ankündigt, verliert durch die Versuche ganz diese Bedeutung, und wird rein zur *positiven* und *negativen* Electricität, deren jede nicht einer besonderen Art von Dingen mehr angehört; und es hört auf, gesagt werden zu können, daſs es Körper gibt, die positiv electrisch, andere, die negativ electrisch sind. So macht auch das Verhältniſs von Säure und Base und deren Bewegung gegeneinander ein Gesetz aus, worin diese Gegensätze als Körper erscheinen. Allein diese abgesonderten Dinge haben keine Wirklichkeit; die Gewalt, welche sie auseinander reiſst, kann sie nicht hindern, sogleich in einen Proceſs wieder einzutreten; denn sie sind nur diese Beziehung. Sie können nicht wie ein Zahn oder eine Klaue für sich bleiben, und so aufgezeigt werden. Daſs diſs ihr Wesen ist, unmittelbar in ein neutrales Product überzugehen, macht ihr *Seyn* zu einem an sich aufgehobenen, oder zu einem all-

gemeinen, und Säure und Base haben Wahrheit nur als *Allgemeine*. Wie also Glas und Harz ebensowohl positiv als negativ elektrisch seyn kann, so ist Säure und Base nicht als Eigenschafft an diese oder jene *Wirklichkeit* gebunden, sondern jedes Ding ist nur *relativ* sauer oder basisch; was decidirte Base oder Säure zu seyn scheint, erhält in den sogenannten Synsomatien die entgegengesetzte Bedeutung zu einem andern. — Das Resultat der Versuche hebt auf diese Weise die Momente oder Begeistungen als Eigenschafften der bestimmten Dinge auf, und befreyt die Prädicate von ihren Subjecten. Diese Prädicate werden, wie sie in Wahrheit sind, nur als allgemeine gefunden; um dieser Selbstständigkeit willen erhalten sie daher den Nahmen von *Materien*, welche weder Körper, noch Eigenschafften sind, und man hütet sich wohl Sauerstoff u. s. f. positive und negative Electricität, Wärme u. s. w. Körper zu nennen.

Die *Materie* ist hingegen nicht ein *seyendes Ding*, sondern das Seyn als *allgemeines*, oder in der Weise des Begriffs. Die Vernunft, welche noch Instinkt, macht diesen richtigen Unterschied, ohne das Bewufstseyn, dafs sie, indem sie das Gesetz an allem sinnlichen Seyn versucht, eben darin sein nur sinnliches Seyn aufhebt, und, indem sie seine Momente als *Materien* auffafst, ihre Wesenheit ihm zum Allgemeinen geworden, und in diesem Ausdrucke als ein unsinnliches Sinnliches, als ein körperloses, und doch gegenständliches Seyn, ausgesprochen ist.

Es ist nun zu sehen, welche Wendung für ihn sein Resultat nimmt, und welche neue Gestalt seines Beobachtens damit auftritt. Als die Wahrheit dieses versuchenden Bewufstseyns sehen wir das reine Gesetz, welches sich vom sinnlichen Seyn befreyt, wir sehen es als *Begriff*, der im sinnlichen Seyn vorhanden, aber in ihm selbstständig und ungebunden sich bewegt, in es versenkt frey davon und *einfacher* Begriff ist. Difs was in Wahrheit das *Resultat* und *Wesen* ist, tritt für difs Bewufstseyn nun selbst, aber als *Gegenstand* auf, und zwar indem er eben für es nicht *Resultat* und ohne die Beziehung auf die vorhergehende Bewegung ist, als eine *besondere Art* von Gegenstand, und sein Verhältnifs zu diesem als ein anderes Beobachten.

Solcher Gegenstand, welcher den Procefs in der *Einfachheit* des Begriffes an ihm hat, ist das *Organische*. Es ist diese absolute Flüssigkeit, worin die Bestimmtheit, durch welche es nur *für anderes* wäre, aufgelöst ist. Wenn das unorganische Ding die Bestimmtheit zu seinem Wesen hat, und defswegen nur mit einem andern Dinge zusammen die Vollständigkeit der Momente des Begriffs ausmacht, und daher in die Bewegung tretend verloren geht; so sind dagegen an dem organischen Wesen alle Bestimmtheiten, durch welche es für anderes offen ist, unter die organische einfache Einheit gebunden; es tritt keine als wesentlich auf, welche sich frey auf

anderes bezöge; und das Organische erhält sich daher in seiner Beziehung selbst.

Die *Seiten* des *Gesetzes*, auf dessen Beobachtung hier der Vernunftinstinkt geht, sind, wie aus dieser Bestimmung folgt, zunächst die *organische* Natur und die *unorganische* in ihrer Beziehung aufeinander. Diese letztere ist für die organische eben die ihrem *einfachen Begriffe* entgegengesetzte Freyheit der *losgebundenen* Bestimmtheiten, in welchen die individuelle Natur *zugleich aufgelöst*, und aus deren Continuität sie *zugleich* sich absondert und *für sich* ist. Luft, Wasser, Erde, Zonen und Klima sind solche allgemeine Elemente, die das unbestimmte einfache Wesen der Individualitäten ausmachen, und worin diese zugleich in sich reflectirt sind. Weder die Individualität ist schlechthin an und für sich, noch das Elementarische, sondern in der selbstständigen Freyheit, in welcher sie für die Beobachtung gegeneinander auftreten, verhalten sie sich zugleich als *wesentliche Beziehungen*, aber so dafs die Selbstständigkeit und Gleichgültigkeit beyder gegeneinander das Herrschende ist, und nur zum Theil in die Abstraction übergeht. Hier ist also das Gesetz, als die Beziehung eines Elements auf die Bildung des Organischen vorhanden, welches das elementarische Seyn einmal gegen sich über hat, und das andremal es an seiner organischen Reflexion darstellt. Allein solche *Gesetze*, dafs die Thiere, welche der Luft angehören, von der Beschaffenheit der Vögel, welche

dem Wasser, von der Beschaffenheit der Fische sind, nordische Thiere, ein dickbehaartes Fell haben und so fort, zeigen sogleich eine Armuth, welche der organischen Mannigfaltigkeit nicht entspricht. Außerdem daſs die organische Freyheit diesen Bestimmungen ihre Formen wieder zu entziehen weiſs, und nothwendig allenthalben Ausnahmen solcher Gesetze oder Regeln, wie man sie nennen wollte, darbietet, so bleibt diſs an denjenigen selbst, welche unter sie fallen, eine so oberflächliche Bestimmung, daſs auch der Ausdruck ihrer Nothwendigkeit nicht anders seyn kann, und es nicht über den *groſsen Einfluſs* hinausbringt; wobey man nicht weiſs, was diesem Einflusse eigentlich angehört, und was nicht. Dergleichen Beziehungen des organischen auf das elementarische sind daher in der That nicht *Gesetze* zu nennen, denn theils erschöpft, wie erinnert, eine solche Beziehung, ihrem Inhalte nach, gar nicht den Umfang des Organischen, theils bleiben aber auch die Momente der Beziehung selbst gleichgültig gegeneinander, und drücken keine Nothwendigkeit aus. Im Begriffe der Saure liegt der *Begriff* der Base, wie im Begriffe der positiven, die negative Electricität; aber so sehr auch das dickbehaarte Fell mit dem Norden, oder der Bau der Fische mit dem Wasser, der Bau der Vögel mit der Luft zusammen, *angetroffen* werden mag, so liegt im Begriffe des Nordens nicht der Begriff dicker Behaarung, des Meeres nicht der des Baues der Fische

der Luft, nicht der des Baus der Vögel. Um dieser Freyheit beyder Seiten gegeneinander willen *gibt* es auch Landthiere, welche die wesentlichen Charaktere eines Vogels, des Fisches haben u. s. f. Die Nothwendigkeit, weil sie als keine innere des Wesens begriffen werden kann, hört auch auf, sinnliches Daseyn zu haben, und kann nicht mehr an der Wirklichkeit beobachtet werden, sondern ist aus ihr *herausgetreten*. So an dem realen Wesen selbst sich nicht findend, ist sie das, was teleologische Beziehung genannt wird, eine Beziehung, die den bezogenen *äusserlich*, und daher vielmehr das Gegentheil eines Gesetzes ist. Sie ist der von der nothwendigen Natur ganz befreyte Gedanke, welcher sie verläſst, und über ihr sich für sich bewegt.

Wenn die vorhin berührte Beziehung des Organischen auf die elementarische Natur, das Wesen desselben nicht ausdrückt, so ist es dagegen in dem *Zweckbegriffe* enthalten. Diesem beobachtenden Bewuſstseyn zwar, ist er nicht das eigne *Wesen* des Organischen, sondern fällt ihm auſser demselben, und ist dann nur jene äuſserliche, *teleologische* Beziehung. Allein wie vorhin das Organische bestimmt worden, ist es in der That der reale Zweck selbst; denn indem es *sich* in der Beziehung auf Anderes *selbst erhält*, ist es eben dasjenige natürliche Wesen, in welchem die Natur sich in den Begriff reflectirt, und die an der Nothwendigkeit auseinandergelegten Momente einer Ursache

und einer Wirkung, eines thätigen und eines leidenden, in Eins zusammengenommen; so daſs hier etwas nicht nur als *Resultat* der Nothwendigkeit auftritt; sondern, weil es in sich zurückgegangen ist, ist das Letzte oder das Resultat, ebensowohl das *Erste*, welches die Bewegung anfangt, und sich der *Zweck*, den es verwirklicht. Das Organische bringt nicht etwas hervor, sondern *erhält sich nur*, oder das was hervorgebracht wird, ist ebenso schon vorhanden, als es hervorgebracht wird.

Diese Bestimmung ist, wie sie an sich und wie sie für den Vernunftinstinkt ist, näher zu erörtern, um zu sehen, wie er sich darin findet, sich aber in seinem Funde nicht erkennt. Der Zweckbegriff also, zu dem die beobachtende Vernunft sich erhebt, wie es ihr *bewuſster Begriff* ist, ist eben so sehr als ein *wirkliches* vorhanden; und ist nicht nur eine *äuſsere Beziehung* desselben, sondern sein *Wesen*. Dieses Wirkliche, welches selbst ein Zweck ist, bezieht sich zweckmäſsig auf anderes, heiſst, seine Beziehung ist eine zufällige, *nach dem, was beyde unmittelbar sind;* unmittelbar sind beyde selbstständig, und gleichgültig gegeneinander. Das Wesen ihrer Beziehung aber ist ein anderes, als sie so zu seyn scheinen, und ihr Thun hat einen andern Sinn, als es *unmittelbar* für das sinnliche Wahrnehmen ist: die Nothwendigkeit ist an dem, was geschieht, verborgen, und zeigt sich erst *am Ende*, aber so, daſs eben diſs Ende zeigt, daſs sie auch das Erste gewesen ist.

Das Ende aber zeigt diese Priorität seiner selbst dadurch, daſs durch die Veränderung, welche das Thun vorgenommen hat, nichts anders herauskommt, als was schon war. Oder wenn wir vom Ersten anfangen, so geht dieses an seinem Ende oder in dem Resultate seines Thuns nur zu sich selbst zurück; und eben hiedurch erweist es sich, ein solches zu seyn, welches *sich selbst* zu seinem Ende hat, also als Erstes schon zu sich zurückgekommen, oder *an und für sich selbst* ist. Was es also durch die Bewegung seines Thuns erreicht, ist *es selbst;* und daſs es nur sich selbst erreicht, ist sein *Selbstgefühl.* Es ist hiemit zwar der Unterschied dessen *was es ist*, und *was es sucht*, vorhanden, aber diſs ist nur der *Schein eines Unterschieds*, und hiedurch ist es Begriff an ihm selbst.

Ebenso ist aber das *Selbstbewuſstseyn* beschaffen, sich auf eine solche Weise von sich zu unterscheiden, worin zugleich kein Unterschied herauskommt. Es findet daher in der Beobachtung der organischen Natur nichts anders als diſs Wesen, es findet sich als ein Ding, *als ein Leben*, macht aber noch einen Unterschied, zwischen dem, was es selbst ist, und was es gefunden, der aber keiner ist. Wie der Instinkt des Thieres das Futter sucht, und verzehrt, aber damit nichts anders herausbringt, als sich, so findet auch der Instinkt der Vernunft in seinem Suchen nur sie selbst. Das Thier endigt mit dem Selbstgefühle. Der Vernunftinstinkt hingegen ist

zugleich Selbstbewufstseyn; aber weil er nur Instinkt ist, ist er gegen das Bewufstseyn auf die Seite gestellt, und hat an ihm seinen Gegensatz. Seine Befriedigung ist daher durch diesen entzweyt, er findet wohl sich selbst, nemlich den *Zweck*, und ebenso diesen Zweck als *Ding*. Aber der Zweck fallt ihm erstlich *aufser dem Dinge*, welches sich als Zweck darstellt. Dieser Zweck als Zweck ist zweytens zugleich *gegenständlich*, er fallt ihm daher auch nicht in sich als Bewufstseyn, sondern in einen andern Verstand.

Naher betrachtet, so liegt diese Bestimmung ebensowohl in dem Begriffe des Dinges, dafs es *Zweck an ihm selbst* ist. Es nemlich erhalt *sich*; d. h. zugleich, es ist seine Natur, die Nothwendigkeit zu verbergen und in der Form *zufälliger* Beziehung darzustellen; denn seine Freyheit oder *fürsichseyn* ist eben dieses, sich gegen sein nothwendiges als ein gleichgültiges zu verhalten; es stellt sich also selbst als ein solches dar, dessen Begriff aufser seinem Seyn falle. Ebenso hat die Vernunft die Nothwendigkeit, ihren eigenen Begriff als aufser ihr fallend, hiemit als *Ding* anzuschauen, als ein solches, gegen das sie, und das hiemit gegenseitig gegen sie, und gegen seinen Begriff *gleichgultig* ist. Als Instinkt bleibt sie auch innerhalb dieses *Seyns*, oder der *Gleichgultigkeit* stehen, und das Ding, welches den Begriff ausdrückt, bleibt ihm ein anderes, als dieser Begriff, der Begriff ein an-

deres als das Ding. So ist das organische Ding für sie nur so *Zweck* an ihm selbst, daſs die Nothwendigkeit, welche in seinem Thun als verborgen sich darstellt, indem das Thuende darin als ein gleichgültiges für sich seyendes sich verhält, auſser dem Organischen selbst fällt. — Da aber das Organische als Zweck an ihm selbst sich nicht anders verhalten kann, denn als ein solches, so ist auch diſs erscheinend und sinnlich gegenwärtig, daſs es Zweck an ihm selbst ist, und es wird so beobachtet. Das Organische zeigt sich als ein sich selbst *erhaltendes* und in sich *zurückkehrendes* und *zurückgekehrtes*. Aber in diesem Seyn erkennt diſs beobachtende Bewuſstseyn den Zweckbegriff nicht, oder diſs nicht, daſs der Zweckbegriff nicht sonst irgendwo in einem Verstande, sondern eben hier existirt, und als ein Ding ist. Es macht einen Unterschied, zwischen dem Zweckbegriffe, und zwischen dem fürsichseyn und sich selbst erhalten, welcher keiner ist. Daſs er keiner ist, ist nicht für es, sondern ein Thun, das zufällig und gleichgültig gegen das, was durch dasselbe zustande kommt, erscheint, und die Einheit, welche doch beydes zusammenknüpft, — jenes Thun, und dieser Zweck fällt ihm auseinander.

Was in dieser Ansicht dem Organischen selbst zukommt, ist das zwischen seinem Ersten und Letzten mitten inne liegende Thun, insofern es den Charakter der Einzelnheit an ihm hat. Das Thun aber, insofern es den Charakter der Allgemeinheit hat, und

das Thuende demjenigen, was dadurch hervorgebracht wird, gleich gesetzt, das zweckmäfsige Thun als solches, käme nicht ihm zu. Jenes einzelne Thun, das nur Mittel ist, tritt durch seine Einzelnheit unter die Bestimmung einer durchaus einzelnen oder zufälligen Nothwendigkeit. Was das Organische zur Erhaltung seiner selbst als Individuums, oder seiner als Gattung thut, ist daher diesem unmittelbaren Inhalte nach ganz gesetzlos, denn das Allgemeine und der Begriff fällt aufser ihm. Sein Thun wäre sonach die leere Wirksamkeit ohne Inhalt an ihr selbst; sie wäre nicht einmal die Wirksamkeit einer Maschine, denn diese hat einen Zweck, und ihre Wirksamkeit hiedurch einen bestimmten Inhalt. So verlassen von dem Allgemeinen würde sie Thätigkeit nur eines seyenden, als *seyenden*, d. h. eine nicht zugleich in sich reflectirte seyn, wie die einer Säure oder Base ist; eine Wirksamkeit, die von ihrem unmittelbaren Daseyn sich nicht abtrennen, noch dieses, das in der Beziehung auf sein entgegengesetztes verloren geht, aufgeben, sich aber erhalten könnte. Das Seyn aber, dessen Wirksamkeit die hier betrachtete ist, ist gesetzt als ein in seiner Beziehung auf sein entgegengesetztes *sich erhaltendes* Ding; *die Thätigkeit* als solche ist nichts als die reine wesenlose Form seines Fürsichseyns, und ihre Substanz, die nicht blofs bestimmtes Seyn, sondern das Allgemeine ist, ihr *Zweck* fällt nicht aufser ihr; sie ist an ihr selbst in sich zurückgehende, nicht

durch irgend ein fremdes in sich zurückgelenkte Thatigkeit.

Diese Einheit der Allgemeinheit und der Thätigkeit ist aber darum nicht für difs *beobachtende* Bewufstseyn, weil jene Einheit wesentlich die innre Bewegung des Organischen ist, und nur als Begriff aufgefafst werden kann; das Beobachten aber sucht die Momente in der Form des *Seyns* und *Bleibens*; und weil das organische Ganze wesentlich difs ist, so die Momente nicht an ihm zu haben und nicht an ihm finden zu lassen, verwandelt das Bewufstseyn in seiner Ansicht den Gegensatz in einer solchen, als er ihr gemäfs ist.

Es entsteht ihm auf diese Weise das organische Wesen als eine Beziehung zweyer *seyender* und *fester* Momente, — eines Gegensatzes, dessen beyde Seiten ihm also einestheils in der Beobachtung gegeben zu seyn scheinen, anderntheils ihrem Inhalte nach den Gegensatz des organischen *Zweckbegriffs*, und der *Wirklichkeit* ausdrücken; weil aber der Begriff als solcher daran getilgt ist, auf eine dunkle und oberflächliche Weise, worin der Gedanke in das Vorstellen herabgesunken ist. So sehen wir den ersten ungefähr unter dem *Innern*, die andere unter dem *Aeufsern* gemeynt, und ihre Beziehung erzeugt das Gesetz, *dafs das Aeufsere der Ausdruck des Innern ist.*

Difs Innere mit seinem Entgegengesetzten, und ihre Beziehung aufeinander näher betrachtet, ergibt

sich, daſs vors erste die beyden Seiten des Gesetzes nicht mehr wie bey frühern Gesetzen lauten, worin sie als selbstständige *Dinge* jede als ein besonderer Körper, erschienen, noch auch fürs andere so, daſs das Allgemeine irgend sonst *auſser dem Seyenden* seine Existenz haben sollte. Sondern das organische Wesen ist ungetrennt überhaupt zu Grunde gelegt, als Inhalt des Innern und Aeuſsern, und für beyde dasselbe; der Gegensatz ist dadurch nur noch ein rein formeller, dessen reale Seiten dasselbe *Ansich* zu ihrem Wesen, zugleich aber, indem Inneres und Aeuſseres auch entgegengesetzte Realität und ein für das Beobachten verschiedenes *Seyn* sind, scheinen sie ihm jedes einen eigenthümlichen Inhalt zu haben. Dieser eigenthümliche Inhalt, da er dieselbe Substanz oder organische Einheit ist, kann aber in der That nur eine verschiedene Form derselben seyn; und diſs wird von dem beobachtenden Bewuſstseyn darin angedeutet, daſs das Aeuſsere nur *Ausdruck* des Innern ist. — Dieselben Bestimmungen des Verhältnisses, nemlich die gleichgültige Selbstständigkeit der verschiedenen, und in ihr ihre Einheit, worin sie verschwinden, haben wir an dem Zweckbegriffe gesehen.

Es ist nun zu sehen, welche *Gestalt* das Innere und Aeuſsere in seinem Seyn hat. Das Innere als solches muſs ebensosehr ein äuſseres Seyn, und eine Gestalt haben, wie das Aeuſsere als solches, denn es

ist Gegenstand oder selbst als seyendes, und für die Beobachtung vorhanden gesetzt.

Die organische Substanz als *innere* ist sie die *einfache* Seele, der reine *Zweckbegriff* oder das *Allgemeine*, welches in seiner Theilung ebenso allgemeine Flüssigkeit bleibt, und daher in seinem *Seyn* als das *Thun* oder die *Bewegung* der *verschwindenden* Wirklichkeit erscheint; da hingegen das *Aeufsere* entgegengesetzt jenem seyenden Innern in dem *ruhenden Seyn* des Organischen besteht. Das Gesetz als die Beziehung jenes Innere auf difs Aeufsere drückt hiemit seinen Inhalt, einmal in der Darstellung allgemeiner *Momente* oder *einfacher Wesenheiten*, und das anderemal in der Darstellung der verwirklichten Wesenheit oder der *Gestalt* aus. Jene ersten einfachen organischen *Eigenschafften*, um sie so zu nennen, sind *Sensibilität*, *Irritabilität* und *Reproduction*. Diese Eigenschafften, wenigstens die beyden ersten scheinen sich zwar nicht auf den Organismus überhaupt, sondern nur auf den animalischen zu beziehen. Der vegetabilische drückt auch in der That nur den einfachen Begriff des Organismus aus, der seine Momente *nicht entwickelt;* daher wir uns in Ansehung ihrer, insofern sie für die Beobachtung seyn sollen, an denjenigen halten müssen, der ihr entwickeltes Daseyn darstellt.

Was nun sie selbst betrifft, so ergeben sie sich unmittelbar aus dem Begriffe des Selbstzwecks. Denn die *Sensibilität* drückt überhaupt den einfachen Be-

griff der organischen Reflexion in sich, oder die allgemeine Flüssigkeit desselben aus; die *Irritabilität* aber die organische Elasticität, sich in der Reflexion zugleich *reagirend* zu verhalten, und die dem ersten ruhigen *in sich seyn* entgegengesetzte Verwirklichung, worin jenes abstracte für sich seyn ein Seyn *für anderes* ist. Die *Reproduction* aber ist die Action dieses *ganzen* in sich reflectirten Organismus, seine Thätigkeit als Zwecks an sich oder als *Gattung*, worin also das Individuum sich von sich selbst abstöfst, entweder seine organischen Theile, oder das ganze Individuum erzeugend wiederholt. In der Bedeutung der *Selbsterhaltung überhaupt* genommen drückt die Reproduction den formalen Begriff des Organischen oder die Sensibilität aus; aber sie ist eigentlich der reale organische Begriff, oder das *Ganze*, das als Individuum entweder durch die Hervorbringung der einzelnen Theile seiner selbst oder als Gattung durch die Hervorbringung von Individuen in sich zurückkehrt.

Die *andere Bedeutung* dieser organischen Elemente, nemlich als des *Aeufseren*, ist ihre *gestaltete* Weise, nach welcher sie als *wirkliche*, aber zugleich auch als *allgemeine* Theile oder organische *Systeme* vorhanden sind; die Sensibilität etwa als Nervensystem, die Irritabilität als Muskelsystem, die Reproduction als Eingeweide der Erhaltung des Individuums und der Gattung.

Eigenthümliche Gesetze des Organischen betreffen demnach ein Verhältniſs der organischen Momente in ihrer gedoppelten Bedeutung, einmal ein *Theil* der organischen *Gestaltung*, das andremal *allgemeine flüssige* Bestimmtheit zu seyn, welche durch alle jene Systeme hindurchgeht. In dem Ausdrucke eines solchen Gesetzes hätte also zum Beyspiel eine bestimmte *Sensibilität* als Moment des *ganzen* Organismus ihren Ausdruck an einem bestimmt gebildeten Nervensystem, oder sie wäre auch mit einer bestimmten *Reproduction* der organischen Theile des Individuums, oder Fortpflanzung des ganzen verknüpft, und so fort. — Die beyden Seiten eines solchen Gesetzes können *beobachtet* werden. Das *Aeuſsere* ist seinem Begriffe nach das *Seyn für anderes*; die Sensibilität hat z. B. in dem sensibeln *Systeme* ihre unmittelbar verwirklichte Weise; und als *allgemeine Eigenschafft* ist sie in ihren *Aeuſserungen* ebenso ein gegenständliches. Die Seite, welche das *Innere* heiſst, hat ihre *eigene äuſsere* Seite, die unterschieden ist von dem, was im Ganzen das *äuſsere* heiſst.

Die beyden Seiten eines organischen Gesetzes wären also zwar wohl zu beobachten, allein nicht Gesetze der Beziehung derselben; und die Beobachtung reicht nicht darum nicht zu, weil sie, *als Beobachtung*, zu kurzsichtig wäre, und nicht empirisch verfahren, sondern von der Idee ausgegangen werden sollte; denn solche Gesetze, wenn sie etwas reelles wären, müſsten in der That wirklich vorhanden, und also zu beobach-

ten seyn; sondern weil der Gedanke von Gesetzen dieser Art keine Wahrheit zu haben sich erweist.

Es ergab sich für ein Gesetz das Verhältniß, daß die allgemeine organische *Eigenschafft* an einem organischen *Systeme* sich zum Dinge gemacht und an ihm seinem gestalteten Abdruck hätte, so daß beyde dasselbe Wesen wären, das einmal als allgemeines Moment, das andremal als Ding vorhanden. Aber außerdem ist auch die Seite des Innern für sich ein Verhältniß mehrerer Seiten, und es bietet sich daher zuerst der Gedanke eines Gesetzes an, als eine Beziehung der allgemeinen organischen Thätigkeiten oder Eigenschafften auf einander. Ob ein solches möglich ist, muß sich aus der Natur einer solchen Eigenschafft entscheiden. Sie ist aber, als eine allgemeine Flüssigkeit, theils nicht etwas, das nach nach der Weise eines Dinges beschränkt und in dem Unterschiede eines Daseyns sich hält, das seine Gestalt ausmachen sollte, sondern die Sensibilität geht über das Nervensystem hinaus, und durch alle andere Systeme des Organismus hindurch, — theils ist sie allgemeines *Moment*, das wesentlich ungeschieden und unzertrennlich von Reaction oder Irritabilität und Reproduction ist. Denn als Reflexion in sich, hat sie schlechthin die Reaction an ihr. Nur in sich reflectirtseyn ist Passivität, oder todtes Seyn, nicht eine Sensibilität, so wenig als Action, was dasselbe ist als Reaction, ohne in sich reflectirtseyn Irritabilität ist. Die Reflexion in der Action oder Re-

action, und die Action oder Reaction in der Reflexion ist gerade diſs, dessen Einheit das organische ausmacht, eine Einheit, welche mit der organischen Reproduction gleichbedeutend ist. Es folgt hieraus, daſs in jeder Weise der Wirklichkeit dieselbe *Gröſse* der Sensibilität, — indem wir zuerst das Verhältniſs derselben und der Irritabilität zu einander betrachten, — vorhanden seyn muſs, als der Irritabilität, und daſs eine organische Erscheinung ebensosehr nach der einen als nach der andern aufgefaſst und bestimmt, oder wie man will, erklärt werden kann. Dasselbe, was der eine etwa für hohe Sensibilität nimmt, kann ein anderer ebenso gut für hohe Irritabilität, und Irritabilität von *derselben Höhe* betrachten. Wenn sie *Factoren* genannt werden, und diſs nicht ein bedeutungsloses Wort seyn soll, so ist eben damit ausgesprochen, daſs sie *Momente* des Begriffs sind, also der reale Gegenstand, dessen Wesen dieser Begriff ausmacht, sie auf gleiche Weise an ihm hat, und wenn er auf die eine bestimmt wird, als sehr sensibel, er ebenso auf die andere, als ebensosehr irritabel auszusagen ist.

Werden sie unterschieden, wie nothwendig ist, so sind sie es dem Begriffe nach, und ihr Gegensatz ist *qualitativ*. Aber auſser diesem wahren Unterschiede auch noch als seyend, und für die Vorstellung, wie sie Seiten des Gesetzes seyn könnten, verschieden gesetzt, so erscheinen sie in *quantitativer* Verschiedenheit. Ihr eigenthümlicher qualitativer

Gegensatz tritt somit in die *Gröſse*, und es entstehen Gesetze der Art, daſs zum Beyspiel Sensibilität und Irritabilität in ungekehrtem Verhältnisse ihrer Gröſse stehen, so daſs wie die eine wächst, die andere abnimmt; oder besser gleich die Gröſse selbst zum Inhalte genommen, daſs die Gröſse von Etwas zunimmt, wie seine Kleinheit abnimmt. — Wird diesem Gesetze aber ein bestimmter Inhalt gegeben, etwa so, daſs die Gröſse eines Loches *zunimmt*, jemehr das *abnimmt*, was seine Erfüllung ausmacht, so kann diſs umgekehrte Verhältniſs ebenso in ein gerades verwandelt und ausgedrückt werden, daſs die Gröſse des Loches in geradem Verhältnisse der Menge des weggenommenen *zunimmt*; — ein *tavtalogischer* Satz, er mag als directes oder umgekehrtes Verhältniſs ausgedrückt werden, der in seinem eigenthümlichen Ausdrucke nur dieses heiſst, daſs eine Gröſse zunimmt, wie diese Gröſse zunimmt. Wie das Loch und das, was es erfüllt und weggenommen wird, qualitativ entgegengesetzt, aber wie das reale derselben, und dessen bestimmte Gröſse in beyden, ein und dasselbe, und ebenso Zunahme der Gröſse, und Abnahme der Kleinheit dasselbe ist, und ihre bedeutungsleere Entgegensetzung in eine Tavtalogie hinausläufft, so sind die organischen Momente gleich unzertrennlich in ihrem Realen, und in ihrer Gröſse, die die Gröſse desselben ist; eines nimmt nur mit dem andern ab und nimmt nur mit ihm zu, denn eines hat schlechthin nur Bedeutung, insoweit das

andere vorhanden ist; — oder vielmehr es ist gleichgültig eine organische Erscheinung als Irritabilität, oder als Sensibilität zu betrachten, schon überhaupt, und ebenso wenn von ihrer Gröfse gesprochen wird. So gleichgültig es ist, die Zunahme eines Lochs, als Vermehrung seiner als der Leerheit, oder als Vermehrung der herausgenommenen Fülle auszusprechen. Oder eine Zahl, z. B. *drey*, bleibt gleich grofs, ich mag sie positiv oder negativ nehmen; und wenn ich die drey zu vier vergröfsere, so ist das positive wie das negative zu vier geworden; — wie der Südpol an einem Magnete gerade so stark ist, als sein Nordpol, oder eine positive Elektricität, oder eine Säure, gerade so stark als ihre negative, oder als die Base, worauf sie einwirkt. — Ein solches Grofses, als jene drey, oder ein Magnet u. s. f. ist ein organisches *Daseyn*; es ist dasjenige, das vermehrt und vermindert wird, und wenn es vermehrt wird, werden *beyde* Factoren desselben vermehrt, so sehr als *beyde* Pole des Magnets, oder als die beyden Elektricitäten, wenn ein Magnet u. s. f. verstärkt wird, zunehmen. — Dafs beyde eben so wenig nach *Intension* und *Extension* verschieden seyn, das eine nicht an Extension ab, dagegen an Intension zunehmen kann, während das andere umgekehrt seine Intension vermindern, dagegen an Extension zunehmen sollte, fällt unter denselben Begriff leerer Entgegensetzung; die reale Intension ist ebenso

schlechthin so grofs als die Extension, und umgekehrt.

Es geht, wie erhellt, bey diesem Gesetzgeben eigentlich so zu, dafs zuerst Irritabilität und Sensibilität den bestimmten organischen Gegensatz ausmacht; dieser Inhalt verliert sich aber und der Gegensatz verläufft sich in den Formalen des Zu- und Abnehmens der Gröfse, oder der verschiedenen Intension und Extension; — ein Gegensatz, der die Natur der Sensibilität und der Irritabilität weiter nichts mehr angeht, und sie nicht mehr ausdrückt. Daher solches leeres Spiel des Gesetzgebens nicht an die organischen Momente gebunden ist, sondern es kann allenthalben mit allem getrieben werden, und beruht überhaupt auf der Unbekanntschafft mit der logischen Natur dieser Gegensätze.

Wird endlich statt der Sensibilität und Irritabilität die Reproduction mit der einen oder der andern in Beziehung gebracht, so fällt auch die Veranlassung zu diesem Gesetzgeben hinweg; denn Reproduction steht mit jenen Momenten nicht in einem Gegensatze, wie siegegeneinander; und da auf ihm difs Gesetzgeben beruht, so fällt hier auch der Schein seines Stattfindens hinweg.

Das so eben betrachtete Gesetzgeben enthält die Unterschiede des Organismus in ihrer Bedeutung von Momenten seines *Begriffs*, und sollte eigentlich ein apriorisches Gesetzgeben seyn. Es liegt aber

in ihm selbst wesentlich dieser Gedanke, daſs sie die Bedeutung von *Vorhandenen* haben, und das bloſs beobachtende Bewuſstseyn hat sich ohnehin nur an ihr Daseyn zu halten. Die organische Wirklichkeit hat nothwendig einen solchen Gegensatz an ihr, als ihr Begriff ausdrückt, und der als Irritabilität und Sensibilität bestimmt werden kann, sowie sie beyde wieder von der Reproduction verschieden erscheinen. — Die *Aeuſserlichkeit*, in der die Momente des organischen Begriffs hier betrachtet werden, ist die *eigne unmittelbare* Aeuſserlichkeit des Innern, nicht das *Aeuſsere*, welches Aeuſseres im Ganzen, und *Gestalt* ist, und mit welchem das Innre nachher in Beziehung zu betrachten ist.

Aber den Gegensatz der Momente so aufgefaſst wie er an dem Daseyn ist, so sinken Sensibilität, Irritabilität, Reproduction zu gemeinen *Eigenschafften* herunter, die gegeneinander ebenso gleichgültige Allgemeinheiten sind, als specifische Schwere, Farbe, Härte, und so fort. In diesem Sinne kann wohl beobachtet werden, daſs ein organisches sensibler, oder irritabler, oder von gröſserer Reproductionskraft sey als ein anderes; — so wie daſs die Sensibilität u. s. f. des einen der *Art* nach von der eines andern verschieden sey, eins sich gegen bestimmte Reitze anders verhalte, als ein anderes, wie das Pferd anders gegen Hafer als gegen Heu, und der Hund wieder anders gegen beyde, u. s. f. so sehr, als beobachtet werden kann, daſs ein Körper härter ist als

ein anderer, und so fort. — Allein diese sinnlichen Eigenschafften, Härte, Farbe, und so fort, so wie die Erscheinungen der Reitzempfänglichkeit für Hafer, der Irritabilität für Lasten, oder der Anzahl und Art Junge zu gebähren, auf einander bezogen und mit einander verglichen, widerstreiten wesentlich einer Gesetzmäſsigkeit. Denn die Bestimmtheit ihres *sinnlichen Seyns* besteht eben darin, vollkommen gleichgültig gegeneinander zu existiren, und die des Begriffs entbundne Freyheit der Natur vielmehr darzustellen, als die Einheit einer Beziehung, vielmehr ihr unvernünftiges hin- und herspielen auf der Leiter der zufälligen Gröſse zwischen den Momenten des Begriffs, als diese selbst.

Die *andere* Seite, nach welcher die einfachen Momente des organischen Begriffs mit den Momenten der *Gestaltung* verglichen werden, würde erst das eigentliche Gesetz geben, welches das wahre *Aeuſsere* als Abdruck des *Innern* ausspräche. — Weil nun jene einfachen Momente durchdringende flüssige Eigenschafften sind, so haben sie an dem organischen Dinge nicht einen solchen ausgeschiedenen realen Ausdruck, wie das ist, was ein einzelnes System der Gestalt genannt wird. Oder wenn die abstracte Idee des Organismus in jenen drey Momenten nur darum wahrhafft ausgedrückt ist, weil sie nichts stehendes, sondern nur Momente des Begriffs und der Bewegung sind, so ist er dagegen als Gestaltung nicht in solchen drey bestimmten Systemen befaſst,

wie die Anatomie sie auseinander legt. Insofern solche Systeme in ihrer Wirklichkeit gefunden, und durch diſs Finden legitimirt werden sollen, muſs auch erinnert werden, daſs die Anatomie nicht nur drey dergleichen Systeme, sondern viel mehrere aufweist. — Alsdenn muſs abgesehen hievon, überhaupt das sensible *System* etwas ganz anderes bedeuten, als das was *Nervensystem* genannt wird, so das irritable *System* etwas anderes als das *Muskelsystem*, das reproductive *System* etwas anders als die *Eingeweide* der Reproduction. In den Systemen der *Gestalt* als solcher ist der Organismus nach der abstracten Seite der todten Existenz aufgefaſst; seine Momente so aufgenommen gehören der Anatomie und dem Kadaver, nicht der Erkenntniſs und dem lebendigen Organismus an. Als solche Theile haben sie vielmehr aufgehört, *zu seyn*, denn sie hören auf Processe zu seyn. Da das *Seyn* des Organismus wesentlich Allgemeinheit oder Reflexion in sich selbst ist, so kann das *Seyn* seines Ganzen, wie seine Momente nicht in einem anatomischen Systeme bestehen, sondern der wirkliche Ausdruck und ihre Aeuſserlichkeit ist vielmehr nur als eine Bewegung vorhanden, die sich durch die verschiedenen Theile der Gestaltung verläufft, und worin das, was als einzelnes System herausgerissen und fixirt wird, sich wesentlich als flieſsendes Moment darstellt, so daſs nicht jene Wirklichkeit, wie die Anatomie sie findet, als ihre Realität gelten darf, sondern nur sie

als Procefs, in welchem auch die anatomischen Theile allein einen Sinn haben.

Es ergibt sich also, dafs weder die Momente des organischen *Innern* für sich genommen, Seiten eines Gesetzes des Seyns abzugeben fähig sind; indem sie in einem solchen Gesetze von einem Daseyn ausgesprochen, von einander unterschieden, und nicht jede auf gleiche Weise anstatt der andern sollte genannt werden können; noch dafs sie auf die eine Seite gestellt, in der andern an einem festen Systeme ihre Realisirung haben; denn difs letztere ist so wenig etwas, das überhaupt organische Wahrheit hatte, als es der Ausdruck jener Momente des Innern ist. Das wesentliche des Organischen, da es an sich das Allgemeine ist, ist vielmehr überhaupt, seine Momente in der Wirklichkeit ebenso allgemein, das heifst, als durchlauffende Processe zu haben, nicht aber an einem isolirten Dinge ein Bild des Allgemeinen zu geben.

Auf diese Weise geht an dem Organischen die *Vorstellung* eines *Gesetzes* überhaupt verloren. Das Gesetz will den Gegensatz als ruhende Seiten auffassen und ausdrücken, und an ihnen die Bestimmtheit, welche ihre Beziehung aufeinander ist. Das *Innere*, welchem die erscheinende Allgemeinheit, und das *Aeufsere*, welchem die Theile der ruhenden Gestalt angehören, sollten die sich entsprechenden Seiten des Gesetes ausmachen, verlieren aber so auseinandergehalten ihre organische Bedeutung; und die Vorstellung des Gesetzes legt gerade difs zum Grun-

de, daſs seine beyden Seiten ein für sich seyendes gleichgültiges Bestehen hatten, und an sie die Beziehung, als eine gedoppelte sich entsprechende Bestimmtheit vertheilt wäre. Jede Seite des Organischen ist vielmehr diſs an ihr selbst, einfache Allgemeinheit, in welcher alle Bestimmungen aufgelöst sind, und die Bewegung dieses Auflösens zu seyn.

Die Einsicht in den Unterschied dieses Gesetzgebens gegen frühere Formen wird seine Natur vollends aufhellen. — Sehen wir nemlich zurück auf die Bewegung des Wahrnehmens und des darin sich reflectirenden und seinen Gegenstand hiedurch bestimmenden Verstandes, so hat dieser dabey an seinem Gegenstande die *Beziehung* dieser abstracten Bestimmungen, des Allgemeinen und Einzelnen, des Wesentlichen und des Aeuſserlichen, nicht vor sich, sondern ist selbst das Uebergehen, dem dieses Uebergehen nicht gegenständlich wird. Hier hingegen ist die organische Einheit, d. h. eben die Beziehung jener Gegensätze, und diese Beziehung ist reines Uebergehen, selbst der *Gegenstand*. Das Uebergehen in seiner Einfachheit ist unmittelbar *Allgemeinheit*, und indem sie in den Unterschied tritt, dessen Beziehung das Gesetz ausdrücken soll, so sind seine Momente *als allgemeine* Gegenstände dieses Bewuſstseyns, und das Gesetz lautet, daſs das *Aeuſsere* Ausdruck des *Innern* sey. Der Verstand hat hier *den Gedanken* des Gesetzes selbst erfaſst, da er vor-

her nur überhaupt Gesetze suchte, und die Momente derselben ihm als ein bestimmter Inhalt, nicht als die Gedanken derselben vorschwebte. — In Ansehung des Inhalts sollen hiemit hier nicht solche Gesetze erhalten werden, welche nur ein ruhiges Aufnehmen rein *seyender* Unterschiede in die Form der Allgemeinheit sind, sondern Gesetze, die unmittelbar an diesen Unterschieden auch die Unruhe des Begriffes, und damit zugleich die Nothwendigkeit der Beziehung der Seiten haben. Allein weil eben der Gegenstand, die organische Einheit, das unendliche Aufheben oder die absolute Negation des Seyns mit dem ruhigen Seyn unmittelbar vereinigt, und die Momente wesentlich *reines Uebergehen* sind, so ergeben sich keine solche *seyende* Seiten, als für das Gesetz erfodert werden.

Um solche zu erhalten mufs der Verstand sich an das andre Moment des organischen Verhältnisses halten; nemlich an das *Reflectirtseyn* des organischen Daseyns in sich selbst. Aber dieses Seyn ist so vollkommen in sich reflectirt, dafs ihm keine Bestimmtheit gegen anderes übrig bleibt. Das *unmittelbare* sinnliche Seyn ist unmittelbar mit der Bestimmtheit als solcher eins, und drückt daher einen qualitativen Unterschied an ihm aus; wie z. B. Blau gegen Roth, Saures gegen Alkalisches u. s. f. Aber das in sich zurückgekommene organische Seyn ist vollkommen gleichgültig gegen anderes, sein Daseyn ist die einfache Allgemeinheit, und verweigert dem Beob-

achten bleibende sinnliche Unterschiede, oder was dasselbe ist, zeigt seine wesentliche Bestimmtheit nur als den *Wechsel seyender* Bestimmtheiten. Wie sich daher der Unterschied als seyender ausdrückt, ist ebendifs, dafs er ein *gleichgültiger* ist, d. h. als *Gröfse*. Hierin ist aber der Begriff getilgt, und die Nothwendigkeit verschwunden. — Der Inhalt aber und Erfüllung dieses gleichgültigen Seyns, der Wechsel der sinnlichen Bestimmungen, in die Einfachheit einer organischen Bestimmung zusammengenommen drückt dann zugleich difs aus, dafs er eben jene — der unmittelbaren Eigenschafft — Bestimmtheit nicht hat, und das qualitative fällt allein in die Gröfse, wie wir oben gesehen.

Ob also schon das Gegenständliche, das als organische Bestimmtheit aufgefafst wird, den Begriff an ihm selbst hat, und sich hiedurch von dem unterscheidet, das für den Verstand ist, der sich als rein wahrnehmend bey dem Auffassen des Inhaltes seiner Gesetze verhält, so fällt jenes Auffassen doch ganz in das Princip und die Manier des blofs wahrnehmenden Verstandes darum zurück, weil das Aufgefafste zu Momenten eines *Gesetzes* gebraucht wird; denn hiedurch erhält es die Weise einer festen Bestimmtheit, die Form einer unmittelbaren Eigenschafft oder einer ruhenden Erscheinung, wird ferner in die Bestimmung der Gröfse aufgenommen, und die Natur des Begriffs ist unterdrückt. — Die Umtauschung eines blofs wahrgenommenen gegen

ein in sich reflectirtes, einer blofs sinnlichen Bestimmtheit gegen eine organische verliert also wieder ihren Werth, und zwar dadurch dafs der Verstand das Gesetzgeben noch nicht aufgehoben hat.

Um die Vergleichung in Ansehung dieses Umtausches an einigen Beyspielen anzustellen, so wird etwa etwas, das für die Wahrnehmung ein Thier von starken Muskeln ist, — als thierischer Organismus von hoher Irritabilität, oder was für die Wahrnehmung ein Zustand grofser Schwäche ist, — als Zustand hoher Sensibilität oder wenn man lieber will als eine innormale Affection und zwar eine Potenzirung derselben (Ausdrücke, welche das sinnliche, statt in den Begriff, in ein Deutschlatein übersetzen) bestimmt. Dafs das Thier starke Muskeln habe, kann vom Verftande auch so ausgedrückt werden, das Thier besitze eine grofse *Muskelkraft*, — wie die grofse Schwäche als eine geringe *Krafft*. Die Bestimmung durch Irritabilität hat vor der Bestimmung als *Krafft* voraus, dafs diese die unbestimmte Reflexion in sich, jene aber die bestimmte ausdrückt, denn die *eigenthümliche* Krafft des Muskels ist eben Irritabilität, — und vor der Bestimmung als *starke Muskeln*, dafs wie schon in der Krafft die Reflexion in sich zugleich darin enthalten ist. So wie die Schwäche oder die geringe Krafft, die *organische Passivität* bestimmt durch *Sensibilität* ausgedrückt wird. Aber diese Sensibilität so für sich genommen und fixirt, und noch mit der

Bestimmung der *Gröſse* verbunden, und als gröſsere oder geringere Sensibilität einer gröſsern oder geringern Irritabilität entgegengesetzt, ist jede ganz in das sinnliche Element, und zur gemeinen Form einer Eigenschafft herabgesetzt, und ihre Beziehung nicht der Begriff, sondern im Gegentheil die Gröſse, in welche nun der Gegensatz fällt, und ein gedankenloser Unterschied wird. Wenn hiebei zwar das unbestimmte der Ausdrücke von *Krafft* und *Stärke* und *Schwäche* entfernt wurde, so entsteht itzt das ebenso leere und unbestimmte Herumtreiben in den Gegensätzen einer höhern und niedern Sensibilität, Irritabilität in ihrem Auf- und Absteigen an und gegeneinander. Nicht weniger als Stärke und Schwäche ganz sinnliche gedankenlose Bestimmungen sind, ist die gröſsere oder geringere Sensibilität, Irritabilität, die gedankenlos aufgefaſste und ebenso ausgesprochene sinnliche Erscheinung. An die Stelle jener begriffslosen Ausdrücke ist nicht der Begriff getreten, sondern Stärke und Schwäche durch eine Bestimmung erfüllt worden, die für sich allein genommen auf dem Begriffe beruht und ihn zum Inhalte hat, aber diesen Ursprung und Charakter gänzlich verliert. — Durch die Form der Einfachheit und Unmittelbarkeit also, in welcher dieser Inhalt zur Seite eines Gesetzes gemacht wird, und durch die Gröſse, welche das Element des Unterschiedes solcher Bestimmungen ausmacht, behält das ursprünglich als Begriff seyende und gesetzte Wesen die

Weise des sinnlichen Wahrnehmens, und bleibt von dem Erkennen so entfernt, als in der Bestimmung durch Stärke und Schwäche der Krafft, oder durch unmittelbare sinnliche Eigenschafften.

Es ist itzt auch noch dasjenige *für sich allein* zu betrachten übrig, was das *Aeufsere* des Organischen ist, und wie an ihm der Gegensatz *seines* Innern und Aeufsern sich bestimmt; so wie zuerst das *Innere* des Ganzen in der Beziehung auf sein *eignes* Aeufseres betrachtet wurde.

Das *Aeufsere* für sich betrachtet, ist die *Gestaltung* überhaupt, das System des sich im *Elemente* des *Seyns* gliedernden Lebens, und wesentlich zugleich das Seyn des organischen Wesens *für ein anderes*, — gegenständliches Wesen in seinem *für sich seyn*. — Diſs *Andere* erscheint zunächst als seine äufsere unorganische Natur. Diese beyden in Beziehung auf ein Gesetz betrachtet, kann, wie wir oben sahen, die unorganische Natur nicht die Seite eines Gesetzes gegen das organische Wesen ausmachen, weil dieses zugleich schlechthin für sich ist, und eine allgemeine und freye Beziehung auf sie hat.

Das Verhältniſs dieser beyden Seiten aber an der organischen Gestalt selbst näher bestimmt, so ist sie also nach einer Seite gegen die unorganische Natur gekehrt, auf der andern aber *für sich* und in sich reflectirt. Das *wirkliche* organische Wesen ist die Mitte, welche das *für sich seyn* des Lebens mit dem *Aeufsern* überhaupt oder dem *Ansichseyn* zusammen-

schliefst. — Das Extrem des Fürsichseyns ist aber das Innere als unendliches Eins, welches die Momente der Gestalt selbst aus ihrem Bestehen und dem Zusammenhange mit dem Aeufsern in sich zurücknimmt, das inhaltslose, das an der Gestalt sich seinen Inhalt gibt, und an ihr als ihr Procefs erscheint. In diesem Extreme als einfacher Negativität oder *reiner Einzelnheit* hat das Organische seine absolute Freyheit, wodurch es gegen das Seyn für anderes, und gegen die Bestimmtheit der Momente der Gestalt gleichgültig und gesichert ist. Diese Freyheit ist zugleich Freyheit der Momente selbst, sie ist ihre Möglichkeit als *daseyende* zu erscheinen und aufgefafst zu werden, und wie gegen äufseres sind sie darin auch gegen einander befreyt und gleichgültig, denn die *Einfachheit* dieser Freyheit ist das *Seyn* oder ihre einfache Substanz. Dieser Begriff oder reine Freyheit ist ein und dasselbe Leben, die Gestalt oder das Seyn für anderes mag in noch so mannigfaltigem Spiele umherschweiffen; es ist diesem Strome des Lebens gleichgültig, welcher Art die Mühlen sind, die er treibt. — Vors erste ist nun zu bemerken, dafs dieser Begriff hier nicht wie vorhin bey der Betrachtung des eigentlichen Innern in seiner Form des *Processes*, oder der Entwicklung seiner Momente aufzufassen ist, sondern in seiner Form als *einfaches Innres*, welches die rein allgemeine Seite gegen das *wirkliche* lebendige Wesen ausmacht, oder als das *Element* des *Bestehens* der seyenden Glieder der Ge-

stalt; denn diese betrachten wir hier, und an ihr ist das Wesen des Lebens als die Einfachheit des Bestehens. Alsdenn ist das *Seyn für anderes* oder die Bestimmtheit der wirklichen Gestaltung, in diese einfache Allgemeinheit aufgenommen, die ihr Wesen ist, eine ebenso einfache allgemeine unsinnliche Bestimmtheit, und kann nur die seyn, welche als *Zahl* ausgedrückt ist. — Sie ist die Mitte der Gestalt, welche das unbestimmte Leben mit dem wirkchen verknüpft, einfach wie jenes, und bestimmt wie dieses. Was an jenem, dem *Innern* als Zahl wäre, müfste das Aeufsere nach seiner Weise als die vielförmige Wirklichkeit, Lebensart, Farbe und so fort ausdrücken, überhaupt als die ganze Menge der Unterschiede, welche in der Erscheinung sich entwickeln.

Die beyden Seiten des organischen Ganzen — die eine das *Innere*, die andere aber das *Aeufsere*, so dafs jede wieder an ihr selbst ein Inneres und Aeufseres hat — nach ihrem beyderseitigen Innern verglichen, so war das Innere der ersten der Begriff, als die Unruhe der *Abstraction;* die zweyte aber hat zu dem ihrigen die ruhende Allgemeinheit, und darin auch die ruhende Bestimmtheit, die Zahl. Wenn daher jene, weil in ihr der Begriff seine Momente entwickelt, durch den Schein von Nothwendigkeit der Beziehung täuschend Gesetze verhiefs, so thut diese sogleich Verzicht darauf, indem sich die Zahl als die Bestimmung der einen Seite ihrer Gesetze zeigt.

Denn die Zahl ist eben die gänzlich ruhende, todte und gleichgültige Bestimmtheit, an welcher alle Bewegung und Beziehung erloschen ist, und welche die Brücke zu dem lebendigen der Triebe, der Lebensart und dem sonstigen sinnlichen Daseyn abgebrochen hat.

Diese Betrachtung der *Gestalt* des Organischen als solcher, und des Innern als eines Innern bloſs der Gestalt ist aber in der That nicht mehr eine Betrachtung des Organischen. Denn die beyden Seiten, die bezogen werden sollten, sind nur gleichgültig gegeneinander gesetzt, und dadurch die Reflexion in sich, welche das Wesen des Organischen ausmacht, aufgehoben. Sondern es wird hier vielmehr auf die unorganische Natur die versuchte Vergleichung des Innern und Aeuſsern übergetragen; der unendliche Begriff ist hier nur das *Wesen*, das inwendig verborgen, oder auſsen in das Selbstbewuſstseyn fällt, und nicht mehr, wie am Organischen seine gegenständliche Gegenwart hat. Diese Beziehung des Innern und Aeuſsern ist also noch in ihrer eigentlichen Sphäre zu betrachten.

Zuerst ist jenes Innere der Gestalt als die einfache Einzelnheit eines unorganischen Dinges, die *specifische Schwere*. Sie kann als einfaches Seyn ebensowohl, wie die Bestimmtheit der Zahl, deren sie allein fähig ist, beobachtet oder eigentlich durch Vergleichung von Beobachtungen gefunden werden, und scheint auf diese Weise die eine Seite des Gesetzes

zu geben. Gestalt, Farbe, Härte, Zähigkeit und eine unzählige Menge anderer Eigenschafften würden zusammen die *äuſsere* Seite ausmachen, und die Bestimmtheit des Innern, die Zahl, auszudrücken haben, so daſs das eine am andern sein Gegenbild hätte.

Weil nun die Negativität hier nicht als Bewegung des Processes, sondern als *beruhigte* Einheit oder *einfaches für sich seyn* aufgefaſst ist, so erscheint sie vielmehr als dasjenige, wodurch das Ding sich dem Processe widersetzt, und sich in sich und als gleichgültig gegen ihn erhält. Dadurch aber daſs diſs einfache Fürsichseyn eine ruhige Gleichgültigkeit gegen anderes ist, tritt die specifische Schwere als eine *Eigenschafft neben* andere; und damit hört alle nothwendige Beziehung ihrer auf diese Vielheit, oder alle Gesetzmäſsigkeit auf. — Die specifische Schwere als diſs einfache Innere, hat nicht den Unterschied *an ihr selbst*, oder sie hat nur den unwesentlichen; denn eben ihre *reine Einfachheit* hebt alle wesentliche Unterscheidung auf. Dieser unwesentliche Unterschied, *die Gröſse*, müſste also an der andern Seite, welche die Vielheit der Eigenschafften ist, sein Gegenbild oder das *Andere* haben, indem er dadurch überhaupt erst Unterschied ist. Wenn diese Vielheit selbst in die Einfachheit des Gegensatzes zusammengefaſst, und etwa als *Kohäsion* bestimmt wird, so daſs diese das *für sich im Andersseyn*, wie die specifische Schwere das *reine Fürsichseyn* ist, so ist diese

Kohäsion zuerst diese reine im Begriffe gesetzte Bestimmtheit gegen jene Bestimmtheit, und die Manier des Gesetzgebens wäre die, welche oben bey der Beziehung der Sensibilität auf die Irritabilität betrachtet worden. — Alsdenn ist sie ferner als *Begriff* des Fürsichseyns im Andersseyn nur die *Abstraction* der Seite, die der specifischen Schwere gegenüber steht, und hat als solche keine Existenz. Denn das Fürsichseyn im Andersseyn ist der Procefs, worin das unorganische sein Fürsichseyn als eine *Selbsterhaltung* auszudrücken hätte, welche es dagegen bewahrte aus dem Processe als Moment eines Products herauszutreten. Allein difs eben ist gegen seine Natur, welche nicht den Zweck oder Allgemeinheit an ihr selbst hat. Sein Procefs ist vielmehr nur das bestimmte Verhalten, wie sein Fürsichseyn, seine specifische Schwere sich *aufhebt*. Difs bestimmte Verhalten, worin seine Kohäsion in ihrem wahren Begriffe bestehen würde, aber selbst, und die bestimmte Gröfse seiner specifischen Schwere sind ganz gleichgültige Begriffe gegeneinander. Wenn die Art des Verhaltens ganz aufser Acht gelassen, und auf die Vorstellung der Gröfse eingeschränkt würde, so konnte etwa diese Bestimmung gedacht werden, dafs das gröfsere specifische Gewicht, als ein höheres Insichseyn dem Eingehen in den Procefs mehr widerstände, als das geringere. Allein umgekehrt bewährt die Freyheit des Fürsichseyns sich nur in der Leichtigkeit, mit allem sich einzulassen und sich in

dieser Mannichfaltigkeit zu erhalten. Jene Intensität ohne Extension der Beziehungen ist eine gehaltlose Abstraction, denn die Extension macht das *Daseyn* der Intensität aus. Die Selbsterhaltung aber des Unorganischen in seiner Beziehung fällt, wie erinnert, außer der Natur derselben, da es das Princip der Bewegung nicht an ihm selbst hat, oder da sein Seyn nicht die absolute Negativität und Begriff ist.

Diese andre Seite des Unorganischen dagegen nicht als Proceſs, sondern als ruhendes Seyn betrachtet, so ist sie die gemeine Kohäsion, eine *einfache* sinnliche Eigenschafft auf die Seite getreten gegen das freygelassene Moment des *Andersseyn*, welches in vielen gleichgültigen Eigenschafften auseinander liegt, und unter diese selbst, wie die specifische Schwere, tritt; die Menge der Eigenschafften zusammen macht dann die andre Seite zu dieser aus. An ihr aber, wie an den andern ist *die Zahl* die einzige Bestimmtheit, welche eine Beziehung und Uebergang dieser Eigenschafften zu einander nicht nur nicht ausdrückt, sondern eben wesentlich diſs ist, keine nothwendige Beziehung zu haben, sondern die Vertilgung aller Gesetzmäſsigkeit darzustellen, denn sie ist der Ausdruck der Bestimmtheit als einer *unwesentlichen*. So daſs also eine Reihe von Körpern, welche den Unterschied als Zahlenunterschied ihrer specifischen Schweren ausdrückt, durchaus nicht einer Reihe des Unterschieds der andern Eigenschaff-

ten parallel geht, wenn auch, um die Sache zu erleichtern, von ihnen nur eine einzelne oder etliche genommen werden. Denn in der That könnte es nur das ganze Konvolut derselben seyn, was in dieser Parallele die andere Seite auszumachen hätte. Dieses in sich zu ordnen und zu einem Ganzen zu verbinden, sind die Größenbestimmtheiten dieser vielerley Eigenschafften für die Beobachtung einerseits vorhanden, andererseits aber treten ihre Unterschiede als qualitativ ein. Was nun, in diesem Hauffen als positiv oder negativ bezeichnet werden müßte und sich gegenseitig aufhöbe, überhaupt die innre Figuration und Exposition der Formel, die sehr zusammengesetzt seyn würde, gehörte dem Begriffe an, welcher eben in der Weise, wie die Eigenschafften als *seyende* daliegen und aufgenommen werden sollen, ausgeschlossen ist; in diesem Seyn zeigt keine den Charakter eines negativen gegen die andere, sondern die eine *ist* so gut als die andere, noch deutet sie sonst ihre Stelle in der Anordnung des Ganzen an. — Bey einer Reihe, die in parallelen Unterschieden, — das Verhältniß möchte als auf beyden Seiten zugleich steigend, oder nur auf der einen und auf der andern abnehmend gemeynt werden, — ist es nur um den *letzten* einfachen Ausdruck dieses zusammengefaßten Ganzen zu thun, welches die eine Seite des Gesetzes, gegen die specifische Schwere ausmachen sollte; aber diese eine Seite, als *seyendes Resultat* ist eben nichts anders als was schon erwähnt

worden, nemlich einzelne Eigenschafft, wie etwa auch die gemeine Kohäsion, neben welcher die andern und darunter auch die specifische Schwere, gleichgültig vorhanden sind, und jede andre mit dem gleichen Rechte, d. h. mit dem gleichen Unrechte zum Representanten der ganzen andern Seite gewählt werden kann; eine wie die andre würde das Wesen nur representiren, auf deutsch: *vorstellen*, aber nicht die Sache selbst seyn. So daſs der Versuch Körper-Reihen zu finden, welche an der einfachen Parallele zweyer Seiten fortlieffen, und die wesentliche Natur der Körper nach einem Gesetze dieser Seiten ausdrückten, für einen Gedanken genommen werden muſs, welcher seine Aufgabe und die Mittel, wodurch sie ausgeführt werden sollte, nicht kennt.

Es wurde vorhin die Beziehung des Aeuſsern und Innern an der Gestalt, welche der Beobachtung sich darstellen soll, sogleich zu der Sphäre des Unorganischen herübergenommen; die Bestimmung, welche sie hieher zieht, kann itzt näher angegeben werden, und es ergibt sich von da noch eine andere Form und Beziehung dieses Verhältnisses. Bey dem Organischen nemlich fällt überhaupt das hinweg, was bey dem Unorganischen die Möglichkeit einer solchen Vergleichung des Innern und Aeuſsern darzubieten scheint. Das unorganische Innere ist ein einfaches Inneres, das für die Wahrnehmung als *seyende* Eigenschafft sich darbietet; seine Bestimmtheit ist

daher wesentlich die Gröſse, und es erscheint als seyende Eigenschafft gleichgültig gegen das Aeuſsere, oder die vielen andern sinnlichen Eigenschafften. Das Fürsichseyn des Organisch-lebendigen aber tritt nicht so auf die Seite gegen sein Aeuſseres, sondern hat das Princip des *Andersseins* an ihm selbst. Bestimmen wir das Fürsichseyn als *einfache sich erhaltende Beziehung auf sich selbst*, so ist sein Andersseyn die einfache *Negativität*, und die organische Einheit ist die Einheit des sichselbstgleichen sich auf sich Beziehens, und der reinen Negativität. Diese Einheit ist als Einheit das Innere des Organischen; diſs ist hiedurch an sich allgemein, oder es ist *Gattung*. Die Freyheit der Gattung gegen ihre Wirklichkeit aber ist eine andere als die Freyheit der specifischen *Schwere* gegen die Gestalt. Die der letztern ist eine *seyende* Freyheit, oder daſs sie als besondere Eigenschafft auf die Seite tritt. Aber weil sie *seyende* Freyheit ist, ist sie auch nur *Eine Bestimmtheit*, welche dieser Gestalt *wesentlich* angehört, oder wodurch diese *als Wesen* ein bestimmtes ist. Die Freyheit der Gattung aber ist eine allgemeine, und gleichgültig gegen diese Gestalt oder gegen ihre Wirklichkeit. Die *Bestimmtheit*, welche dem *Fursichseyn* des Unorganischen *als solchem* zukommt, tritt daher an dem Organischen *unter sein* Fürsichseyn; wie sie an dem Unorganischen nur unter das *Seyn* desselben tritt; ob sie daher schon an diesem zugleich nur als *Eigenschafft*

ist, so fällt ihr doch die Würde des *Wesens* zu; weil sie als das einfache Negative dem Daseyn als dem Seyn für anderes gegenübersteht; und diſs einfache Negative ist in seiner letzten einzelnen Bestimmtheit eine Zahl. Das Organische aber ist eine Einzelnheit, welche selbst reine Negativität und daher die fixe Bestimmtheit der Zahl, welche dem *gleichgültigen Seyn* zukommt, in sich vertilgt. Insofern es das Moment des gleichgültigen Seyns und darin der Zahl an ihm hat, kann sie daher nur als ein Spiel an ihm, nicht aber als das Wesen seiner Lebendigkeit genommen werden.

Wenn nun aber schon die reine Negativität, das Princip des Processes, nicht auſser dem Organischen fällt, und es sie also nicht als eine Bestimmtheit in seinem *Wesen* hat, sondern die Einzelnheit selbst an sich allgemein ist, so ist doch diese reine Einzelnheit nicht in ihren Momenten als selbst *abstracten* oder *allgemeinen* an ihm entwickelt und wirklich. Sondern dieser Ausdruck tritt auſser jener Allgemeinheit, welche in die *Innerlichkeit* zurückfällt, und zwischen die Wirklichkeit oder Gestalt, d. h. die sich entwickelnde Einzelnheit und zwischen das organische Allgemeine, oder die Gattung, das *bestimmte* Allgemeine, die *Art*. Die Existenz, zu welcher die Negativität des Allgemeinen oder der Gattung gelangt, ist nur die entwickelte Bewegung eines Processes, welcher sich an den *Theilen der seyenden Gestalt* verläufft. Hätte die Gattung an

ihr als ruhender Einfachheit die unterschiedenen Theile, und wäre somit ihre *einfache Negativität* als solche zugleich Bewegung, welche sich durch ebenso einfache, unmittelbar an ihnen allgemeine Theile verlieffe, die als solche Momente hier wirklich wären, so wäre die organische Gattung Bewufstseyn. So aber ist die *einfache Bestimmtheit*, als Bestimmtheit der Art, an ihr auf eine geistlose Weise vorhanden; die Wirklichkeit fängt von ihr an, oder was in die Wirklichkeit tritt, ist nicht die Gattung als solche, d. h. überhaupt nicht der Gedanke. Diese als wirkliches Organisches ist nur durch einen Repräsentanten vertreten. Dieser aber, die Zahl, welche den Uebergang aus der Gattung in die individuelle Gestaltung zu bezeichnen, und der Beobachtung die beyden Seiten der Nothwendigkeit, einmal als einfache Bestimmtheit, das anderemal sie als entwickelte zur Mannigfaltigkeit herausgeborne Gestalt zu geben scheint, bezeichnet vielmehr die Gleichgültigkeit und Freyheit des Allgemeinen und Einzelnen gegeneinander, das von der Gattung dem wesenlosen Unterschiede der Gröfse preisgegeben wird, selbst aber als lebendiges von diesem Unterschiede sich ebenso frey erweist. Die wahre Allgemeinheit, wie sie bestimmt worden, ist hier nur *innres Wesen;* als *Bestimmtheit der Art* ist sie formale Allgemeinheit, und dieser gegenüber tritt jene wahre Allgemeinheit auf die Seite der Einzelnheit, die dadurch eine lebendige ist, und sich durch ihr *Inneres über ihre*

Bestimmtheit als Art hinwegsetzt. Aber diese Einzelnheit ist nicht zugleich allgemeines Individuum, d. h. an dem die Allgemeinheit ebenso äufsere Wirklichkeit hätte, sondern diſs fällt auſser dem Organisch-lebendigen. Dieses *allgemeine* Individuum aber, wie es *unmittelbar* das Individuum der natürlichen Gestaltungen ist, ist nicht das Bewuſstseyn selbst; sein Daseyn als *einzelnes organisches lebendiges Individuum* müſste nicht auſser ihm fallen, wenn es dieses seyn sollte.

Wir sehen daher einen Schluſs, worin das eine Extrem das *allgemeine Leben als allgemeines*, oder als Gattung, das andre Extrem aber *dasselbe als Einzelnes*, oder als allgemeines Individuum ist; die Mitte aber ist aus beyden zusammengesetzt, das erste scheint in sie sich als *bestimmte* Allgemeinheit oder als *Art*, das andre aber als *eigentliche* oder einzelne *Einzelnheit* zu schicken. — Und da dieser Schluſs überhaupt der Seite der *Gestaltung* angehört, so ist unter ihm ebenso dasjenige begriffen, was als unorganische Natur unterschieden wird.

Indem nun das allgemeine Leben als *das einfache Wesen der Gattung* von seiner Seite die Unterschiede des Begriffs entwickelt, und sie als eine Reihe der einfachen Bestimmtheiten darstellen muſs, so ist diese ein Sytem gleichgültig gesetzter Unterschiede, oder *eine Zahlreihe*. Wenn vorhin das Organische in der Form der Einzelnheit diesem wesenlosen Unterschiede gegenübergesetzt wurde, der ihre

lebendige Natur nicht ausdrückt und enthält — und wenn in Ansehung des Unorganischen nach seinem ganzen in der Menge seiner Eigenschafften entwickelten Daseyn ebendiſs gesagt werden muſs, — so ist es itzt das allgemeine Individuum, welches nicht nur als frey von jeder Gliederung der Gattung, sondern auch als ihre Macht zu betrachten ist. Die Gattung, welche sich in Arten nach der *allgemeinen Bestimmtheit* der Zahl zerlegt, oder auch einzelne Bestimmtheiten ihres Daseyns, z. B. die Figur, Farbe u. s. f. zu ihrem Eintheilungsgrunde nehmen mag, erleidet in diesem ruhigen Geschäffte Gewalt von der Seite des allgemeinen Individuums, *der Erde*, welches als die allgemeine Negativität, die Unterschiede, wie sie dieselben an sich hat und deren Natur um der Substanz willen, der sie angehören, eine andere ist als die Natur jener, gegen das Systematisiren der Gattung geltend macht. Dieses Thun der Gattung wird zu einem ganz eingeschränkten Geschäffte, das sie nur innerhalb jener mächtigen Elemente treiben darf, und das durch die zügellose Gewalt derselben allenthalben unterbrochen, lückenhaft und verkümmert wird.

Es folgt hieraus, daſs der Beobachtung an dem gestalteten Daseyn nur die Vernunft *als Leben überhaupt* werden kann, welches aber in seinem Unterscheiden keine vernünftige Reihung und Gegliederung an sich selbst wirklich hat, und nicht ein in sich gegründetes System der Gestalten ist. — Wenn

am Schlusse der organischen Gestaltung die Mitte, worein die Art und ihre Wirklichkeit als einzelne Individualität fällt, an ihr selbst die Extreme der innern Allgemeinheit und der allgemeinen Individualität hatte, so würde diese Mitte an *der Bewegung* ihrer Wirklichkeit den Ausdruck und die Natur der Allgemeinheit haben, und die sich selbst systematisirende Entwicklung seyn. So hat das *Bewufstseyn*, zwischen dem allgemeinen Geiste und zwischen seiner Einzelnheit oder dem sinnlichen Bewufstseyn, zur Mitte das System der Gestaltungen des Bewufstseyns, als ein zum Ganzen sich ordnendes Leben des Geistes, — das System, das hier betrachtet wird, und welches als Weltgeschichte sein gegenständliches Daseyn hat. Aber die organische Natur hat keine Geschichte; sie fällt von ihrem Allgemeinen, dem Leben, unmittelbar in die Einzelnheit des Daseyns herunter, und die in dieser Wirklichkeit vereinigten Momente der einfachen Bestimmtheit und der einzelnen Lebendigkeit bringen das Werden nur als die zufällige Bewegung hervor, worin jedes an seinem Theile thätig ist und das Ganze erhalten wird, aber diese Regsamkeit ist *für sich* selbst nur auf ihren Punkt beschränkt, weil das Ganze nicht in ihm vorhanden ist, und diſs ist nicht darin vorhanden, weil es nicht als Ganzes hier *für sich* ist.

Auſserdem also, daſs die beobachtende Vernunft in der organischen Natur nur zur Anschauung ihrer selbst als allgemeines Leben überhaupt kommt,

wird ihr die Anschauung seiner Entwicklung und Realisirung nur nach ganz allgemein unterschiedenen Systemen, deren Bestimmung ihr Wesen nicht in dem Organischen als solchem, sondern in dem allgemeinen Individuum liegt; und *unter* diesen Unterschieden der Erde, nach Reihungen, welche die Gattung versucht.

Indem also in seiner Wirklichkeit die *Allgemeinheit des organischen Lebens* sich, ohne die wahrhaffte fürsichseyende Vermittlung, unmittelbar in das Extrem *der Einzelnheit* herunterfallen läfst, so hat das beobachtende Bewufstseyn nur das *Meynen* als Ding vor sich; und wenn die Vernunft das müssige Interesse haben kann, dieses Meynen zu beobachten, ist sie auf das Beschreiben und Hererzählen von Meynungen und Einfällen der Natur beschränkt. Diese geistlose Freyheit des Meynens wird zwar allenthalben Anfänge von Gesetzen, Spuren von Nothwendigkeit, Anspielungen auf Ordnung und Reihung, witzige und scheinbare Beziehungen darbieten. Aber die Beobachtung kommt in der Beziehung des Organischen auf die seyenden Unterschiede des Unorganischen, die Elemente, Zonen und Klimate, in Ansehung des Gesetzes und der Nothwendigkeit nicht über den *grofsen Einflufs* hinaus. So auf der andern Seite, wo die Individualität nicht die Bedeutung der Erde, sondern das dem organischen Leben *immanenten Eins* hat, difs aber mit dem Allgemeinen in unmittelbarer Einheit zwar die Gattung

ausmacht, aber deren einfache Einheit ebendarum nur als Zahl sich bestimmt, und daher die qualitative Erscheinung freylässt, — kann es die Beobachtung nicht über *artige Bemerkungen*, *interessante Beziehungen*, *freundliches Entgegenkommen dem Begriffe*, hinausbringen. Aber die artigen *Bemerkungen* sind kein *Wissen der Nothwendigkeit*, die *interessanten* Beziehungen bleiben bey dem *Interesse* stehen, das Interesse ist aber nur noch die Meynung von der Vernunft; und die *Freundlichkeit* des individuellen, mit der es an einen Begriff anspielt, ist eine kindliche Freundlichkeit, welche kindisch ist, wenn sie an und für sich etwas gelten will oder soll.

b.

Die Beobachtung des Selbstbewuſstseyns in seiner Reinheit und seiner Beziehung auf äuſsre Wirklichkeit; logische und psychologische Gesetze.

Die Naturbeobachtung findet den Begriff in der unorganischen Natur realisirt, Gesetze, deren Momente Dinge sind, welche sich zugleich als Abstractionen verhalten; aber dieser Begriff ist nicht eine in sich reflectirte Einfachheit. Das Leben der organischen Natur ist dagegen nur diese in sich reflectirte Einfachheit, der Gegensatz seiner selbst, als des Allgemeinen und des Einzelnen tritt nicht im Wesen dieses Lebens selbst auseinander; das Wesen ist nicht die Gattung, welche in ihrem unterschiedslosen Elemente sich trennte und bewegte, und in ihrer Entgegensetzung für sich selbst zugleich ununterschieden wäre. Die Beobachtung findet diesen freyen Begriff, dessen Allgemeinheit die entwickelte Einzelnheit ebenso absolut in ihr selbst hat, nur in dem als Begriff existirenden Begriffe selbst, oder in dem Selbstbewuſstseyn.

Indem sie sich nun in sich selbst kehrt, und auf den als freyen Begriff wirklichen Begriff richtet, findet sie zuerst die *Gesetze des Denkens.* Diese Einzelnheit, welche das Denken an ihm selbst ist, ist die abstracte, ganz in die Einfachheit zurückgenommene Bewegung des Negativen, und die Gesetze sind außerhalb der Realität. — Sie haben keine *Realität*, heifst überhaupt nichts anders, als sie sind ohne Wahrheit. Sie sollen auch zwar nicht *ganze*, aber doch *formelle* Wahrheit seyn. Allein das rein formelle ohne Realität ist das Gedankending, oder die leere Abstraction ohne die Entzweyung an ihr, welche nichts anders als der Inhalt wäre. — Auf der andern Seite aber, indem sie Gesetze des reinen Denkens sind, dieses aber das an sich Allgemeine, und also ein Wissen ist, welches unmittelbar das Seyn und darin alle Realität an ihm hat, sind diese Gesetze absolute Begriffe und ungetrennt die Wesenheiten der Form wie der Dinge. Da die sich in sich bewegende Allgemeinheit der *entzweyte* einfache Begriff ist; hat er auf diese Weise *Inhalt* an sich, und einen solchen, welcher aller Inhalt, nur nicht ein sinnliches Seyn ist. Es ist ein Inhalt, der weder im Widerspruche mit der Form noch überhaupt von ihr getrennt, sondern vielmehr wesentlich sie selbst ist, denn diese ist nichts anderes als das in seine reinen Momente sich trennende Allgemeine.

Wie aber diese Form oder Inhalt *für die Beobachtung* als Beobachtung ist, erhält sie die Bestim-

mung eines *gefundenen*, gegebenen, d. i. *nur seyenden* Inhalts. Er wird *ruhiges Seyn* von Beziehungen, eine Menge abgesonderter Nothwendigkeiten, die als ein *fester* Inhalt an und für sich, *in ihrer Bestimmtheit*, Wahrheit haben sollen, und so in der That der Form entzogen sind. — Diese absolute Wahrheit fixer Bestimmtheiten oder vieler verschiedener Gesetze, widerspricht aber der Einheit des Selbstbewufstseyns, oder des Denkens und der Form überhaupt. Was für festes an sich bleibendes Gesetz ausgesagt wird, kann nur ein Moment der sich in sich reflectirenden Einheit seyn, nur als eine verschwindende Gröfse auftreten. Aus diesem Zusammenhange der Bewegung aber von der Betrachtung herausgerissen und einzeln hingestellt, fehlt ihnen nicht der Inhalt, denn sie haben vielmehr einen bestimmten Inhalt, sondern sie entbehren vielmehr der Form, welche ihr Wesen ist. In der That nicht darum, weil sie nur formell seyn und keinen Inhalt haben sollen, sondern vielmehr aus dem entgegengesetzten Grunde, weil sie in ihrer Bestimmtheit, oder eben *als ein Inhalt*, dem die Form genommen ist, für etwas absolutes gelten sollen, sind diese Gesetze nicht die Wahrheit des Denkens. In ihrer Wahrheit, als in der Einheit des Denkens verschwindende Momente, müfsten sie als Wissen, oder denkende Bewegung, nicht aber als *Gesetze* des Wissens genommen werden. Das Beobachten aber ist nicht das Wissen selbst, und kennt es nicht, sondern verkehrt seine Natur in die

Gestalt des *Seyns*, d. h. fafst seine Negativität nur als *Gesetze* desselben auf. — Es ist hier hinreichend, die Ungültigkeit der sogenannten Denkgesetze aus der allgemeinen Natur der Sache aufgezeigt zu haben. Die nähere Entwicklung gehört in die speculative Philosophie, worin sie sich als dasjenige zeigen, was sie in Wahrheit sind, nemlich einzelne verschwindende Momente, deren Wahrheit nur das Ganze der denkenden Bewegung, das Wissen selbst ist.

Diese negative Einheit des Denkens ist für sich selbst, oder vielmehr sie ist das *Fürsichselbstseyn*, das Princip der Individualität, und in seiner Realität, *thuendes Bewufstseyn.* Zu ihm als der Realität jener Gesetze wird daher das beobachtende Bewufstseyn durch die Natur der Sache fortgeführt. Indem dieser Zusammenhang nicht für es ist, so meynt es, das Denken in seinen Gesetzen bleibe ihm auf der einen Seite stehen, und auf der andern Seite erhalte es ein anderes Seyn an dem, was ihm itzt Gegenstand ist, nemlich das thuende Bewufstseyn, welches so für sich ist, dafs es das Andersseyn aufhebt, und in dieser Anschauung seiner selbst als des negativen seine Wirklichkeit hat.

Es eröffnet sich also für die *Beobachtung* ein *neues Feld* an der *handelnden Wirklichkeit des Bewufstseyns.* Die Psychologie enthält die Menge von Gesetzen, nach welchen der Geist gegen die verschiedenen Weisen seiner Wirklichkeit, als eines *vorgefun-*

denen Andersseyns, sich verschieden verhält; theils diese in sich zu empfangen, und den vorgefundenen Gewohnheiten, Sitten und Denkungsart, als worin er sich als Wirklichkeit Gegenstand ist, *gemäfs zu werden*, — theils gegen sie sich selbstthätig zu wissen, mit Neigung und Leidenschaft nur besonderes daraus für sich herauszugreiffen, und das gegenständliche *sich gemäfs zu machen;* dort sich gegen sich selbst als Einzelnheit, hier gegen sich als allgemeines Seyn negativ zu verhalten. — Die Selbstständigkeit gibt dem Vorgefundenen nach der ersten Seite nur die *Form* bewufster Individualität überhaupt, und bleibt in Ansehung des Inhalts innerhalb der vorgefundenen allgemeinen Wirklichkeit stehen; nach der andern Seite aber gibt sie ihr wenigstens eine eigenthümliche Modification, die ihrem wesentlichen Inhalte nicht widerspricht, oder auch eine solche, wodurch das Individuum als besondere Wirklichkeit und eigenthümlicher Inhalt sich ihr entgegensetzt, — und zum Verbrechen wird, indem es sie auf eine nur einzelne Weise aufhebt, oder indem es difs auf eine allgemeine Weise und damit für alle thut, eine andere Welt, anderes Recht, Gesetz und Sitten an die Stelle der vorhandenen bringt.

Die beobachtende Psychologie, welche zuerst ihre Wahrnehmungen von den *allgemeinen Weisen*, die ihr an dem thätigen Bewufstseyn vorkommen, ausspricht, findet mancherley Vermögen, Neigungen und Leidenschafften, und indem sich die Er-

innerung an die Einheit des Selbstbewufstseyns bey der Hererzählung dieser Collection nicht unterdrücken läfst, m. s. sie wenigstens bis zur Verwunderung fortgehen, dafs in dem Geiste, wie in einem Sacke, so vielerley und solche heterogene einander zufällige Dinge beysammen seyn können, besonders auch da sie sich nicht als todte ruhende Dinge, sondern als unruhige Bewegungen zeigen.

In der Hererzählung dieser verschiednen Vermögen ist die Beobachtung in der allgemeinen Seite; die Einheit dieser vielfachen Fähigkeiten ist die dieser Allgemeinheit entgegengesetzte Seite die *wirkliche* Individualität. — Die unterschiednen wirklichen Individualitäten wieder so aufzufassen und zu erzählen, dafs der eine Mensch mehr Neigung zu diesem, der andere mehr zu jenem, der eine mehr Verstand als der andere habe, hat aber etwas viel uninteressanteres, als selbst die Arten von Insekten, Moosen, und so fort aufzuzählen; denn diese geben der Beobachtung das Recht, sie so einzeln und begrifflos zu nehmen, weil sie wesentlich dem Elemente der zufälligen Vereinzelung angehören. Die bewufste Individualität hingegen, geistlos als *einzelne* seyende Erscheinung zu nehmen, hat das widersprechende, dafs ihr Wesen das Allgemeine des Geistes ist. Indem aber das Auffassen sie zugleich in die Form der Allgemeinheit eintreten läfst, findet es *ihr Gesetz*, und scheint itzt einen vernünftigen Zweck zu haben, und ein nothwendiges Geschäffte zu treiben.

Die Momente, die den Inhalt des Gesetzes ausmachen, sind einerseits die Individualität selbst, anderseits ihre allgemeine unorganische Natur, nemlich die vorgefundenen Umstände, Lage, Gewohnheiten, Sitten, Religion, und so weiter: aus diesen ist die bestimmte Individualität zu begreiffen. Sie enthalten Bestimmtes ebensowohl als Allgemeines, und sind zugleich *Vorhandenes*, das sich der Beobachtung darbietet, und sich an der andern Seite in der Form der Individualität ausdrückt.

Das Gesetz dieses Verhältnisses der beyden Seiten müſste nun diſs enthalten, was diese bestimmten Umstände für eine Wirkung und Einfluſs auf die Individualität ausüben. Diese Individualität aber ist gerade diſs, *ebensowohl* das *Allgemeine* zu seyn, und daher auf eine ruhige unmittelbare Weise mit dem *vorhandenen* Allgemeinen, den Sitten, Gewohnheiten u. s. f. zusammen zu flieſsen und ihnen gemäſs zu werden, *als* sich entgegengesetzt gegen sie zu verhalten, und sie vielmehr zu verkehren, — sowie gegen sie in ihrer Einzelnheit ganz gleichgültig sich zu verhalten, sie nicht auf sich einwirken zu lassen, und nicht gegen sie thätig zu seyn. *Was* auf die Individualität Einfluſs und *welchen* Einfluſs es haben soll, — was eigentlich gleichbedeutend ist, — hängt darum nur von der Individualität selbst ab; *dadurch* ist diese Individualität *diese bestimmte geworden*, heiſst nichts anders, als *sie ist diſs schon gewesen.* Umstände, Lage, Sitten und so fort, welche einerseits

gezeigt werden als *vorhanden*, und anderseits *in dieser bestimmten Individualität*, drücken nur das unbestimmte Wesen derselben aus, um welches es nicht zu thun ist. Wenn diese Umstände, Denkungsart, Sitten, Weltzustand überhaupt nicht gewesen wäre, so wäre allerdings das Individuum nicht geworden, was es ist; denn diese allgemeine Substanz sind alle, welche in diesem Weltzustande sich befinden. — Wie er sich aber in *diesem* Individuum, — und ein solches soll begriffen werden, — particularisirt hat, so müfste er sich an und für sich selbst particularisirt, und in dieser Bestimmtheit, welche er sich gegeben, auf ein Individuum eingewirkt haben; nur so hätte er es zu diesem bestimmten gemacht, das es ist. Wenn das Aeufsere sich an und für sich so beschaffen hat, wie es an der Individualität erscheint, wäre diese aus jenem begriffen. Wir hätten eine gedoppelte Gallerie von Bildern, deren eine der Wiederschein der andern wäre; die eine die Gallerie der völligen Bestimmtheit und Umgränzung äufserer Umstände, die andere dieselbe übersetzt in die Weise, wie sie in dem bewufsten Wesen sind; jene die Kugelfläche, dieses der Mittelpunkt, welcher sie in sich vorstellt.

Aber die Kugelfläche, die Welt des Individuums, hat unmittelbar die zweydeutige Bedeutung, *an und für sich seyende Welt* und *Lage*, *und Welt des Individuums entweder* insofern zu seyn, als dieses mit ihr nur zusammengeflossen wäre, sie so wie sie ist

in sich hineingehen lassen, und gegen sie sich nur als formelles Bewuſstseyn verhalten hatte; — *oder* aber Welt des Individuums so zu seyn, wie das Vorhandene von ihm *verkehrt* worden ist. — Da um dieser Freyheit willen die Wirklichkeit dieser gedoppelten Bedeutung fähig ist, so ist die Welt des Individuums nur aus diesem selbst zu begreiffen, und der *Einfluſs* der Wirklichkeit, welche als an und für sich *seyend* vorgestellt wird, auf das Individuum, erhält durch dieses absolut den entgegengesetzten Sinn, daſs es entweder den Strom der einflieſsenden Wirklichkeit an ihm *gewähren* läſst, oder daſs es ihn abbricht und verkehrt. Hiedurch aber wird die *psychologische Nothwendigkeit* ein so leeres Wort, daſs von dem, was diesen Einfluſs soll gehabt haben, die absolute Möglichkeit vorhanden ist, daſs es ihn auch hätte nicht haben können.

Es fällt hiemit das *Seyn* hinweg, welches *an und für sich* wäre, und die eine und zwar die allgemeine Seite eines Gesetzes ausmachen sollte. Die Individualität ist, was *ihre* Welt als die *ihrige* ist; sie selbst ist der Kreis ihres Thuns, worin sie sich als Wirklichkeit dargestellt hat, und schlechthin nur Einheit des *vorhandenen* und des *gemachten Seyns*; eine Einheit, deren Seiten nicht, wie in der Vorstellung des psychologischen Gesetzes als *an sich* vorhandne Welt, und als *für sich* seyende Individualität auseinanderfallen; oder wenn sie so jede für sich betrachtet wird, so ist keine Nothwendigkeit und Gesetz ihrer Beziehung füreinander vorhanden.

c.

Beobachtung der Beziehung des Selbstbewufstseyns auf seine unmittelbare Wirklichkeit; Physiognomik und Schädellehre.

Die psychologische Beobachtung findet kein Gesetz des Verhältnisses des Selbstbewufstseyns zu der Wirklichkeit, oder der ihm entgegengesetzten Welt, und ist durch die Gleichgültigkeit beyder gegeneinander auf die *eigenthümliche Bestimmtheit* der realen Individualität zurückgetrieben, welche *an* und *für sich* selbst ist, oder den Gegensatz des *Fürsichseyns* und des *Ansichseyns* in ihrer absoluten Vermittlung getilgt enthält. Sie ist der Gegenstand, der itzt der Beobachtung geworden, oder zu dem sie übergeht.

Das Individuum ist an und für sich selbst: es ist *für sich* oder es ist ein freyes Thun: es ist aber auch *an sich*; oder es selbst hat ein *ursprüngliches* bestimmtes *Seyn*, — eine Bestimmtheit, welche dem Begriffe nach dasselbe ist, was die Psychologie außer ihm finden wollte. *An ihm selbst* tritt also der *Gegensatz* hervor, diſs Gedoppelte, Bewegung des Bewuſst-

seyns, und das feste Seyn einer erscheinenden Wirklichkeit, zu seyn, einer solchen, welche an ihm unmittelbar *die seinige* ist. Dies *Seyn*, der *Leib* der bestimmten Individualität, ist die *Ursprünglichkeit* derselben, ihr nicht gethan haben. Aber indem das Individuum zugleich nur ist, was es gethan hat, so ist sein Leib, auch der von ihm *hervorgebrachte* Ausdruck seiner selbst; zugleich ein *Zeichen*, welches nicht unmittelbare Sache geblieben, sondern woran es nur zu erkennen gibt, was es in dem Sinne *ist*, dass es seine ursprüngliche Natur ins Werk richtet.

Betrachten wir die hier vorhandenen Momente in Beziehung auf die vorhergehende Ansicht, so ist hier eine allgemeine menschliche Gestalt, oder wenigstens die allgemeine eines Klimas, Welttheils, eines Volks, wie vorhin dieselben allgemeinen Sitten und Bildung. Hiezu kommen die besondern Umstände und Lage innerhalb der allgemeinen Wirklichkeit: hier ist diese besondere Wirklichkeit als besondere Formation der Gestalt des Individuums. — Auf der andern Seite, wie vorhin das freye Thun des Individuums und die Wirklichkeit als die *seinige* gegen die vorhandne gesetzt war, steht hier die Gestalt, als Ausdruck *seiner* durch es selbst gesetzten Verwirklichung, die Züge und Formen seines selbstthätigen Wesens. Aber die sowohl allgemeine als besondere Wirklichkeit, welche vorhin ausser dem Individuum vorfand, ist hier die Wirklichkeit desselben, sein angebohrner Leib, und in eben diesen

fällt der Ausdruck, der seinem Thun angehört. In der psychologischen Betrachtung sollte die an und für sich seyende Wirklichkeit und die bestimmte Individualität aufeinander bezogen werden; hier aber ist die *ganze* bestimmte *Individualität* Gegenstand der Beobachtung; und jede Seite seines Gegensatzes ist selbst diſs Ganze. Zu dem äuſsern Ganzen gehört also nicht nur das *ursprüngliche Seyn*, der angebohrne Leib, sondern ebenso die Formation desselben, die der Thätigkeit des Innern angehört; er ist Einheit des ungebildeten und des gebildeten Seyns, und die von dem Fürsichseyn durchdrungne Wirklichkeit des Individuums. Dieses Ganze, welches die bestimmten ursprünglichen festen Theile, und die Züge, die allein durch das Thun entstehen, in sich faſst, *ist*, und diſs *Seyn* ist *Ausdruck* des Innern, des als Bewuſstseyn und Bewegung gesetzten Individuums. — Diſs *Innre* ist ebenso nicht mehr die formelle, inhaltlose oder unbestimmte Selbstthätigkeit, deren Inhalt und Bestimmtheit, wie vorhin, in den äuſsern Umständen läge, sondern es ist ein an sich bestimmter ursprünglicher Charakter, dessen Form nur die Thätigkeit ist. Zwischen diesen beyden Seiten also wird hier das Verhältniſs betrachtet, wie es zu bestimmen, und was unter diesem *Ausdrucke* des Innern im Aeuſsern zu verstehen ist.

Diſs Aeuſsere macht zuerst nicht als *Organ* das Innere sichtbar oder überhaupt zu einem Seyn für anderes; denn das Innere, insofern es in dem Or-

gane ist, ist es die *Thätigkeit* selbst. Der sprechende Mund, die arbeitende Hand, wenn man will auch noch die Beine dazu, sind die verwirklichenden und vollbringenden Organe, welche das Thun *als Thun*, oder das Innre als solches an ihnen haben; die Aeuſserlichkeit aber, welche es durch sie gewinnt, ist die That, als eine von dem Individuum abgetrennte Wirklichkeit. Sprache und Arbeit sind Aeuſserungen, worin das Individuum nicht mehr an ihm selbst sich behält und besitzt, sondern das Innre ganz auſser sich kommen läſst, und dasselbe Anderem preisgibt. Man kann darum ebensosehr sagen, daſs diese Aeuſserungen das Innere zu sehr, als daſs sie es zu wenig ausdrücken; *zu sehr*, — weil das Innere selbst in ihnen ausbricht, bleibt kein Gegensatz zwischen ihnen und diesem; sie geben nicht nur einen *Ausdruck* des Innern, sondern es selbst unmittelbar; *zu wenig*, — weil das Innere in Sprache und Handlung sich zu einem Andern macht, so gibt es sich damit dem Elemente der Verwandlung preis, welches das gesprochene Wort und die vollbrachte That verkehrt, und etwas anders daraus macht, als sie an und für sich als Handlungen dieses bestimmten Individuums sind. Nicht nur verlieren die Werke der Handlungen durch diese Aeuſserlichkeit von dem Einwirken Anderer den Charakter, etwas bleibendes gegen andere Individualitäten zu seyn; sondern indem sie sich zum Innern, das sie enthalten, als abgesondertes, gleichgültiges Aeuſseres verhalten, kön-

nen sie als Innres *durch das Individuum* selbst ein anders seyn, als sie erscheinen, — entweder daſs es sie mit Absicht für die Erscheinung zu etwas anderem macht, als sie in Wahrheit sind, — oder daſs es zu ungeschickt ist sich die Auſsenseite zu geben, die es eigentlich wollte, und sie so zu befestigen, daſs ihm von Andern sein Werk nicht verkehrt werden kann. Das Thun also, als vollbrachtes Werk, hat die doppelte entgegengesetzte Bedeutung, entweder die *innere* Individualität und *nicht* ihr *Ausdruck*, oder als Aeuſseres eine von dem Innern *freye* Wirklichkeit zu seyn, welche ganz etwas anderes ist, als jenes. — Um dieser Zweydeutigkeit willen müssen wir uns nach dem Innern umsehen, wie es *noch*, aber sichtbar oder äuſserlich *an dem Individuum selbst ist.* Im Organe aber ist es nur als unmittelbares *Thun* selbst, das seine Aeuſserlichkeit an der That erlangt, die entweder das Innre vorstellt oder auch nicht. Das Organ nach diesem Gegensatze betrachtet gewährt also nicht den Ausdruck, der gesucht wird.

Wenn nun die äuſsere Gestalt nur, insofern sie nicht Organ oder nicht *Thun*, hiemit als *ruhendes* Ganzes ist, die innre Individualität ausdrücken könnte, so verhielte sie sich also als ein bestehendes Ding, welches das Innre als ein Fremdes in sein passives Daseyn ruhig empfinge, und hiedurch das *Zeichen* desselben würde; — ein äuſserer, zufälliger Ausdruck, dessen *wirkliche* Seite für sich bedeutungs-

los, — eine Sprache, deren Töne und Tonverbindungen nicht die Sache selbst, sondern durch die freye Willkühr mit ihr verknüpft und zufällig für sie sind.

Eine solche willkührliche Verbindung von solchen, die ein Aeufseres für einander sind, gibt kein Gesetz. Die Physiognomik soll sich aber von andern schlechten Künsten und heillosen Studien dadurch unterscheiden, dafs sie die bestimmte Individualität in dem *nothwendigen* Gegensatze eines Innern und Aeufsern, des Charakters als bewufsten Wesens, und ebendesselben als seyender Gestalt betrachtet, und diese Momente so auf einander bezieht, wie sie durch ihren Begriff aufeinander bezogen sind, und daher den Inhalt eines Gesetzes ausmachen müssen. In der Astrologie, Chiromantie und dergleichen Wissenschafften hingegen scheint nur Aeufseres auf Aeufseres, irgend etwas auf ein ihm fremdes, bezogen zu seyn. *Diese* Constellation bey der Geburt, und wenn dies Aeufsere näher auf den Leib selbst gerückt wird, *diese* Züge der Hand sind *äufsere* Momente für das lange oder kurze Leben, und das Schicksal des einzelnen Menschen überhaupt. Als Aeufserlichkeiten verhalten sie sich gleichgültig zueinander und haben nicht die Nothwendigkeit füreinander, welche in der Beziehung eines *Aeufsern* und *Innern* liegen soll.

Die Hand freylich scheint nicht so sehr etwas äufseres für das Schicksal zu seyn, sondern vielmehr

als Inneres zu ihm sich zu verhalten. Denn das Schicksal ist auch wieder nur die Erscheinung dessen, was die bestimmte Individualität *an sich* als innre ursprüngliche Bestimmtheit ist. — Zu wissen nun, was sie an sich ist, dazu kommt der Chiromante wie auch der Physiognomiker auf eine kürzere Weise, als zum Beyspiel Solon, der erst aus und nach dem Verlauffe des ganzen Lebens diſs wissen zu können erachtete; er betrachtete die Erscheinung, jene aber das *Ansich*. Daſs aber die Hand das *Ansich* der Individualität in Ansehung ihres Schicksals darstellen muſs, ist leicht daraus zu sehen, daſs sie nächst dem Organ der Sprache am meisten es ist, wodurch der Mensch sich zur Erscheinung und Verwirklichung bringt. Sie ist der beseelte Werkmeister seines Glücks; man kann von ihr sagen, *sie ist* das, was der Mensch *thut*, denn an ihr als dem thätigen Organe seines sich selbst vollbringens ist er als beseelender gegenwärtig, und indem er ursprünglich sein eignes Schicksal ist, wird sie also diſs Ansich ausdrücken.

Aus dieser Bestimmung, daſs das *Organ* der Thätigkeit *ebensowohl* ein *Seyn* als das *Thun* in ihm ist, oder daſs das innre *Ansich*seyn selbst an ihm *gegenwärtig* und ein *Seyn für* andre hat, ergibt sich eine andre Ansicht desselben, als die vorherige. Wenn nemlich die Organe überhaupt darum nicht als *Ausdrücke* des Innern genommen werden zu können sich zeigten, weil in ihnen das Thun *als Thun* gegenwär-

tig, das Thun als *Thun* gegenwärtig, das Thun *als That* aber nur äuſseres ist, und Inneres und Aeuſseres auf diese Weise auseinander fällt und fremde gegen einander sind oder seyn können, so muſs nach der betrachteten Bestimmung das Organ auch wieder als *Mitte* beyder genommen werden, indem eben diſs, daſs das Thun an ihm *gegenwärtig* ist, zugleich eine *Aeuſserlichkeit* desselben ausmacht, und zwar eine andere als die That ist, jene nemlich bleibt dem Individuum und an ihm. — Diese Mitte und Einheit des Innern und Aeuſsern ist nun vors erste selbst auch äuſserlich; alsdenn aber ist diese Aeuſserlichkeit zugleich in das Innere aufgenommen; sie steht als *einfache* Aeuſserlichkeit der zerstreuten entgegen, welche entweder nur ein *einzelnes* für die ganze Individualität zufälliges Werk oder Zustand, oder aber als *ganze* Aeuſserlichkeit, das in eine Vielheit von Werken und Zuständen zersplitterte Schicksal ist. Die *einfachen Züge der Hand* also, ebenso *Klang* und *Umfang* der *Stimme*, als die individuelle Bestimmtheit der *Sprache*, — auch dieselbe wieder, wie sie durch die Hand eine festere Existenz als durch die Stimme bekommt, die *Schrifft*, und zwar in ihrer Besonderheit als *Handschrifft* — alles dieses ist *Ausdruck* des Innern, so daſs er als die *einfache Aeuſserlichkeit* sich wieder gegen die *vielfache Aeuſserlichkeit* des Handelns und des Schicksals, sich als *Inneres* gegen diese verhält. — Wenn also zuerst die bestimmte Natur und angebohrne Eigenthümlichkeit

des Individuums zusammen mit dem, was sie durch die Bildung geworden, als das *Innere*, als das Wesen des Handelns und des Schicksals genommen wird, so hat es seine *Erscheinung* und Aeufserlichkeit *zuerst* an seinem Munde, Hand, Stimme, Handschrifft, so wie an den übrigen Organen, und deren bleibenden Bestimmtheiten; und *alsdann* erst drückt es sich *weiter* hinaus noch aufsen an seiner Wirklichkeit in der Welt aus.

Weil nun diese Mitte sich als die Aeufserung bestimmt, welche zugleich ins Innere zurückgenommen ist, ist ihr Daseyn nicht auf das unmittelbare Organ des Thuns eingeschränkt, sie ist vielmehr die nichts vollbringende Bewegung und Form des Gesichts und der Gestaltung überhaupt. Diese Züge und ihre Bewegung sind nach diesem Begriffe das zurückgehaltne an dem Individuum bleibende Thun, und nach seiner Beziehung auf das wirkliche Thun das eigene Beaufsichtigen und Beobachten desselben, *Aeufserung* als *Reflexion über* die wirkliche Aeufserung. — Das Individuum ist zu und bey seinem äufsern Thun darum nicht stumm, weil es dabey zugleich in sich reflectirt ist, und es äufsert difs in sich reflectirtseyn; difs theoretische Thun oder die Sprache des Individuums mit sich selbst darüber ist auch vernehmlich für andere, denn sie ist selbst eine Aeufserung.

An diesem Innern, welches in seiner Aeufserung Inneres bleibt, wird also das Reflectirtseyn des

Individuums aus seiner Wirklichkeit beobachtet, und es ist zu sehen, welche Bewandtnifs es mit dieser Nothwendigkeit hat, die in dieser Einheit gesetzt ist. — Difs reflectirtseyn ist zuerst verschieden von der That selbst, und kann also etwas *anderes* seyn und für etwas anderes genommen werden, als sie ist; man sieht es einem am Gesicht an, ob es ihm *Ernst* mit dem ist, was er sagt oder thut. — Umgekehrt aber ist dieses, was Ausdruck des Innern seyn soll, zugleich *seyender* Ausdruck, und fällt hiemit selbst in die Bestimmung des *Seyns* herunter, das absolut zufällig für das selbstbewufste Wesen ist. Es ist daher wohl Ausdruck, aber zugleich auch nur wie ein *Zeichen*, so dafs dem ausgedrückten Inhalte die Beschaffenheit dessen, wodurch es ausgedrückt wird, vollkommen gleichgültig ist. Das Innere ist in dieser Erscheinung wohl *sichtbares* Unsichtbares, aber ohne an sie geknüpft zu seyn; es kann ebensowohl in einer andern Erscheinung seyn, als ein anderes Inneres in derselben Erscheinung seyn kann. — Lichtenberg sagt daher mit Recht: *Gesetzt der Physiognom haschte den Menschen einmal, so käme es nur auf einen braven Entschlufs an, sich wieder auf Jahrtausende unbegreiflich zu machen.* — Wie in dem vorhergehenden Verhältnisse die vorliegenden Umstände ein Seyendes waren, woraus die Individualität sich das nahm, was *sie* vermochte und wollte, entweder sich ihm ergebend oder es verkehrend, aus welchem Grunde es die Nothwendigkeit und das Wesen der

Individualität nicht enthielt, — ebenso ist hier das erscheinende unmittelbare Seyn der Individualität ein solches, das entweder ihr Reflectirtseyn aus der Wirklichkeit und ihr Insichseyn ausdrückt, oder das für sie nur ein Zeichen ist, das gleichgültig gegen das bezeichnete, und darum in Wahrheit nichts bezeichnet; es ist ihr ebensowohl ihr Gesicht als ihre Maske, die sie ablegen kann. — Sie durchdringt ihre Gestalt, bewegt sich, spricht in ihr; aber diſs ganze Daseyn tritt ebenso als ein gleichgültiges Seyn gegen den Willen und die Handlung über; sie tilgt an ihm die Bedeutung, die es vorhin hatte, ihr Reflectirtseyn in sich oder ihr wahres Wesen an ihm zu haben, und legt es umgekehrt vielmehr in den Willen und in die That.

Die Individualität *gibt dasjenige in sich reflectirtseyn auf*, welches in den *Zügen* ausgedrückt ist, und *legt ihr Wesen* in *das Werk.* Hierin widerspricht sie dem Verhältnisse, welches von dem Vernunftinstinkte, der sich auf das Beobachten der selbstbewuſsten Individualität legt, in Ansehung dessen, was ihr *Inneres* und *Aeuſseres* seyn soll, festgesetzt wird. Dieser Gesichtspunkt führt uns auf den eigentlichen Gedanken, der der physiognomischen — wenn man so will — *Wissenschafft* zum Grunde liegt. Der Gegensatz, auf welchen diſs Beobachten gerathen, ist der Form nach der Gegensatz von praktischem und theoretischem, beydes nemlich innerhalb des praktischen selbst gesetzt, — von der sich

im Handeln, diſs im allgemeinsten Sinne genommen, verwirklichenden Individualität, — und derselben, wie sie in diesem Handeln zugleich daraus heraus, in sich reflectirt, und es ihr Gegenstand ist. Das Beobachten nimmt diesen Gegensatz nach demselben verkehrten Verhältnisse auf, worin er sich in der Erscheinung bestimmt. Für das *unwesentliche Aeuſsere* gilt ihm die *That* selbst und das Werk, es sey der Sprache oder einer befestigtern Wirklichkeit, — für das *wesentliche Innre* aber, das *Insichseyn* der Individualität. Unter den beyden Seiten, welche das praktische Bewuſstseyn an ihm hat, dem Beabsichten und der That, — dem *Meynen* über seine Handlung, und der *Handlung* selbst wählt die Beobachtung jene Seite zum wahren Innern; — dieses soll seine mehr oder weniger *unwesentliche* Aeuſserung an der That, seine wahre aber an seiner Gestalt haben. Die letztere Aeuſserung ist unmittelbare sinnliche Gegenwart des individuellen Geistes; die Innerlichkeit, die die wahre seyn soll, ist die Eigenheit der Absicht und die Einzelnheit des Fürsichseyns; beydes der *gemeynte* Geist. Was das Beobachten zu seinen Gegenständen hat, ist also *gemeyntes* Daseyn, und zwischen solchem sucht es Gesetze auf.

Das unmittelbare Meynen über die gemeynte Gegenwart des Geistes ist die natürliche Physiognomik, das vorschnelle Urtheil über die innre Natur und den Charakter ihrer Gestalt bey ihrem ersten Anblicke. Der Gegenstand dieser Meynung ist von der

Art, daſs es in seinem Wesen liegt, in Wahrheit etwas anderes zu seyn, als nur sinnliches unmittelbares Seyn. Es ist zwar auch eben dieses im Sinnlichen aus ihm in sich Reflectirtseyn, was gegenwärtig, die Sichtbarkeit als Sichtbarkeit des Unsichtbaren, was Gegenstand des Beobachtens ist. Aber eben diese sinnliche unmittelbare Gegenwart ist *Wirklichkeit* des Geistes, wie sie nur für die Meynung ist; und das Beobachten treibt sich nach dieser Seite mit seinem gemeynten Daseyn, mit der Physiognomie, Handschrifft, Ton der Stimme u. s. f. herum. — Es bezieht solches Daseyn auf eben solches *gemeyntes Innres*. Es ist nicht der Mörder, der Dieb, welcher erkannt werden soll, sondern die *Fähigkeit, es zu seyn;* die feste abstracte Bestimmtheit verliert sich dadurch in die concrete unendliche Bestimmtheit des *einzelnen* Individuums, die nun kunstreichere Schildereyen erfordert, als jene Qualificationen sind. Solche kunstreichen Schildereyen sagen wohl mehr als die Qualification durch Mörder, Diebe, oder gutherzig, unverdorben u. s. f., aber für ihren Zweck das gemeynte Seyn, oder die einzelne Individualität auszusprechen, bey weitem nicht genug; so wenig als die Schildereyen der Gestalt, welche über die flache Stirne, lange Nase u. s. f. hinausgehen. Denn die einzelne Gestalt wie das einzelne Selbstbewuſstseyn ist als gemeyntes Seyn unaussprechlich. Die Wissenschafft der Menschenkenntniſs, welche auf den vermeynten Menschen, so wie der Physiogno-

mik, die auf seine vermeynte Wirklichkeit geht und das bewufstlose Urtheilen der natürlichen Physiognomik zu einem Wissen erheben will, ist daher etwas end- und bodenloses, das nie dazu kommen kann, zu sagen, was es meynt, weil es nur meynt, und sein Inhalt nur gemeyntes ist.

Die *Gesetze*, welche diese Wissenschafft zu finden ausgeht, sind Beziehungen dieser beyden gemeynten Seiten, und können daher selbst nichts als ein leeres Meynen seyn. Auch da difs vermeynte Wissen, das mit der Wirklichkeit des Geistes sich zu thun macht, gerade difs zu seinem Gegenstande hat, dafs er aus seinem sinnlichen Daseyn heraus sich in sich reflectirt, und das bestimmte Daseyn für ihn eine gleichgültige Zufälligkeit ist, so mufs es bey seinen aufgefundenen Gesetzen unmittelbar wissen, dafs nichts damit gesagt ist, sondern eigentlich rein geschwatzt oder nur *eine Meynung von sich* gegeben wird; ein Ausdruck, der die Wahrheit hat difs als dasselbe auszusprechen, — seine *Meynung* zu sagen und damit nicht die Sache, sondern nur eine Meynung *von sich* beyzubringen. Dem *Inhalte* nach aber können diese Beobachtungen nicht von denen abweichen: „Es regnet allemal, wenn wir Jahrmarkt haben, sagt der Krämer; und auch allemal wenn ich Wäsche trockne, sagt die Hausfrau."

Lichtenberg, der das physiognomische Beobachten so charakterisirt, sagt auch noch difs: „wenn jemand sagte, du handelst zwar, wie ein ehrlicher

Mann, ich sehe es aber aus deiner Figur, du zwingst dich, und bist ein Schelm im Herzen; fürwahr eine solche Anrede wird bis ans Ende der Welt von jedem braven Kerl mit einer Ohrfeige erwiedert werden." — Diese Erwiederung ist deswegen *treffend*, weil sie die Widerlegung der ersten Voraussetzung einer solchen Wissenschafft des Meynens ist, daſs nemlich *die Wirklichkeit* des Menschen, sein Gesicht u. s. f. sey. — Das *wahre Seyn* des Menschen ist vielmehr *seine That*; in ihr ist die Individualität *wirklich*, und sie ist es, welche das *Gemeynte* in seinen beyden Seiten aufhebt. Einmal das Gemeynte als ein leibliches ruhendes Seyn; die Individualität stellt sich vielmehr in der Handlung als das *negative* Wesen dar, welches nur *ist*, insofern es Seyn aufhebt. Alsdenn hebt die That die Unaussprechlichkeit der Meynung ebenso in Ansehung der selbstbewuſsten Individualität auf, welche in der Meynung eine unendlich bestimmte und bestimmbare ist. In der vollbrachten That ist diese schlechte Unendlichkeit vernichtet. Die That ist ein einfach bestimmtes, allgemeines, in einer Abstraction zu befassendes; sie ist Mord, Diebstahl, oder Wohlthat, tapfere That und so fort, und es kann von ihr *gesagt* werden, was *sie ist*. Sie *ist* diſs, und ihr Seyn ist nicht nur ein Zeichen, sondern die Sache selbst. Sie *ist* diſs, und der individuelle Mensch *ist*, was sie *ist*; in der Einfachheit *dieses Seyns* ist er für andere seyendes, allgemeines Wesen, und hört auf nur gemeyntes zu seyn.

Er ist zwar darin nicht als Geist gesetzt; aber indem von seinem *Seyn* als Seyn die Rede, und *einerseits* das gedoppelte Seyn, der *Gestalt* und der *That*, sich gegenübersteht, und jene wie diese seine Wirklichkeit seyn soll, so ist vielmehr nur die That als sein *ächtes Seyn* zu behaupten, — nicht seine Figur, welche das ausdrücken sollte, was er zu seinen Thaten meynt, oder was man meynte, daſs er thun nur konnte. Ebenso indem *andererseits* sein *Werk* und seine innre *Möglichkeit*, Fähigkeit oder Absicht, entgegengesetzt werden, ist jenes allein für seine wahre Wirklichkeit anzusehen, wenn auch er selbst sich darüber täuscht, und aus seiner Handlung in sich gekehrt, in diesem Innern ein anderes zu seyn meynt, als in der *That*. Die Individualität, die sich dem gegenständlichen Elemente anvertraut, indem sie zum Werke wird, gibt sich damit wohl dem Preis, verändert und verkehrt zu werden. Aber den Charakter der That macht ebendiſs aus, ob sie ein wirkliches Seyn ist, das sich hält, oder ob nur ein gemeyntes Werk, das in sich nichtig vergeht. Die Gegenständlichkeit verändert nicht die That selbst, sondern zeigt nur, *was* sie ist, das heiſst, ob sie *ist*, oder ob sie *nichts ist*. — Die Zergliederung dieses Seyns in Absichten, und dergleichen Feinheiten, wodurch der *wirkliche* Mensch, d. h. seine That, wieder in ein gemeyntes Seyn zurück erklärt werden soll, wie er wohl selbst auch, sich besondere Absichten über seine Wirklichkeit erschaffen mag, müs-

sen dem Müssiggange der Meynung überlassen bleiben, der, wenn er seine thatenlose Weisheit ins Werk richten, den Charakter der Vernunft am Handelnden ableugnen und ihn auf diese Weise mißhandeln will, daß er statt der That vielmehr die Figur und die Züge für das Seyn desselben erklären will, die obige Erwiederung zu befahren hat, die ihm erweist, daß Figur nicht das *Ansich* ist, sondern vielmehr ein Gegenstand der Behandlung seyn kann.

Sehen wir nun auf den Umfang der Verhaltnisse überhaupt, in welchen die selbstbewußte Individualität zu ihrem Aeußern stehend beobachtet werden kann, so wird eines zurück seyn, welches die Beobachtung sich noch zu ihrem Gegenstande machen muß. In der Psychologie ist es die *äußere Wirklichkeit der Dinge*, welche an dem Geiste ihr sich bewußtes *Gegenbild* haben und ihn begreiflich machen soll. In der Physiognomik dagegen soll er in seinem *eignen* Aeußern als in einem Seyn, welches die *Sprache* — die sichtbare Unsichtbarkeit seines Wesens — sey, erkannt werden. Noch ist die Bestimmung der Seite der Wirklichkeit übrig, daß die Individualität an ihrer unmittelbaren, festen, rein daseyenden Wirklichkeit ihr Wesen ausspreche. — Diese letzte Beziehung unterscheidet sich also von der physiognomischen dadurch, daß diese die *sprechende* Gegenwart des Individuums ist, welcher in seiner *handelnden* Aeußerung zugleich die sich in sich *reflectirende* und *betrachtende* darstellt, eine Aeußerung, wel-

che selbst Bewegung ist, ruhende Züge, welche selbst wesentlich ein vermitteltes Seyn sind. In der noch zu betrachtenden Bestimmung aber ist endlich das Aeufsere eine ganz *ruhende* Wirklichkeit, welche nicht an ihr selbst redendes Zeichen, sondern getrennt von der selbstbewufsten Bewegung sich für sich darstellt und als blofses Ding ist.

Zunächst erhellt über die Beziehung des Innern auf difs sein Aeufseres, dafs sie als Verhältnifs des *Causalzusammenhangs* begriffen werden zu müssen scheint, indem die Beziehung eines an sich seyenden auf ein anderes an sich seyendes, als eine *nothwendige*, difs Verhältnifs ist.

Dafs nun die geistige Individualität auf den Leib Wirkung habe, mufs sie als Ursache selbst leiblich seyn. Das Leibliche aber, worin sie als Ursache ist, ist das Organ, aber nicht des Thuns gegen die äufsere Wirklichkeit, sondern des Thuns des selbstbewufsten Wesens in sich selbst, nach aufsen nur gegen seinen Körper; es ist nicht sogleich abzusehen, welches diese Organe seyn können. Würde nur an die Organe überhaupt gedacht, so würde das Organ der Arbeit überhaupt leicht bey der Hand seyn, ebenso das Organ des Geschlechtstriebes und so fort. Allein solche Organe sind als Werkzeuge oder als Theile zu betrachten, welche der Geist als Ein Extrem zur Mitte gegen das andere Extrem, das äufserer *Gegenstand* ist, hat.

Hier aber ist ein Organ verstanden, worin das selbstbewufste Individuum als Extrem gegen seine eigne ihm entgegengesetzte Wirklichkeit sich *für sich* erhält, nicht zugleich nach aufsen gekehrtes, sondern in seiner Handlung reflectirtes, und woran die Seite des *Seyns* nicht ein *Seyn für anderes* ist. In der physiognomischen Beziehung wird das Organ zwar auch als in sich reflectirtes, und das Thun besprechendes Daseyn betrachtet; aber difs Seyn ist ein gegenständliches, und das Resultat der physiognomischen Beobachtung ist dieses, dafs das Selbstbewufstseyn gegen eben diese seine Wirklichkeit, als gegen etwas gleichgültiges gegenübertritt. Diese Gleichgültigkeit verschwindet darin, dafs difs in sich reflectirtseyn selbst *wirkend* ist; dadurch erhält jenes Daseyn eine nothwendige Beziehung auf es; dafs es aber auf das Daseyn wirkend sey, mufs es selbst ein aber nicht eigentlich gegenständliches Seyn haben, und als difs Organ soll es aufgezeigt werden.

Im gemeinen Leben nun wird der Zorn zum Beyspiel, als ein solches inneres Thun, in die Leber verlegt; Plato gibt ihr sogar noch etwas höheres, das nach einigen sogar das Höchste ist, zu, nemlich die Prophezeihung, oder die Gabe das Heilige und Ewige unvernünftiger Weise auszusprechen. Allein die Bewegung, welche das Individuum in der Leber, dem Herzen und so fort hat, kann nicht als die ganz in sich reflectirte Bewegung desselben an-

gesehen werden, sondern sie ist darin vielmehr so, dafs sie ihm schon in den Leib geschlagen ist, und ein animalisches heraus gegen die Aeufserlichkeit sich wendendes Daseyn hat.

Das *Nervensystem* hingegen ist die unmittelbare Ruhe des Organischen in seiner Bewegung. Die *Nerven* selbst sind zwar wieder die Organe des schon in seine Richtung nach Aufsen versenkten Bewufstseyns; Gehirn und Rückenmark aber dürfen als die in sich bleibende — die nicht gegenständliche, die auch nicht hinausgehende, — unmittelbare Gegenwart des Selbstbewufstseyns betrachtet werden. Insofern das Moment des Seyns, welches diſs Organ hat, ein *Seyn für anderes*, Daseyn ist, ist es todtes Seyn, nicht mehr Gegenwart des Selbstbewufstseyns. Diſs *in sich selbst seyn* ist aber seinem Begriffe nach eine Flüssigkeit, worin die Kreise, die darein geworfen werden, sich unmittelbar auflösen, und kein Unterschied als *seyender* sich ausdrückt. Inzwischen wie der Geist selbst nicht ein abstract-einfaches ist, sondern ein System von Bewegungen, worin er sich in Momente unterscheidet, in dieser Unterscheidung selbst aber frey bleibt, und wie er seinen Körper überhaupt zu verschiedenen Verrichtungen gliedert, und einen einzelnen Theil desselben nur Einer bestimmt, so kann auch sich vorgestellt werden, dafs das flüssige *Seyn* seines *Insichseyns* ein gegliedertes ist; und es scheint so vorgestellt werden zu müssen, weil das in sich reflectirte *Seyn* des Geistes im Ge-

hirn selbst wieder nur eine Mitte seines reinen Wesens und seiner körperlichen Gegliederung ist, eine Mitte, welche hiemit von der Natur beyder und also von der Seite der letztern auch die *seyende* Gegliederung wieder an ihr haben muſs.

Das geistig-organische Seyn hat zugleich die nothwendige Seite eines *ruhenden bestehenden* Daseyns; jenes muſs als Extrem des Fürsichseyns zurücktreten, und diese als das andere Extrem gegenüber haben, welches alsdenn der Gegenstand ist, worauf jenes als Ursache wirkt. Wenn nun Gehirn und Rückenmark jenes körperliche *Fürsichseyn* des Geistes ist, so ist der Schädel und die Rückenwirbelsaule das andere ausgeschiedne Extrem hinzu, nemlich das feste ruhende Ding. — Indem aber jedem, wenn er an den eigentlichen Ort des Daseyns des Geistes denkt, nicht der Rücken, sondern nur der Kopf einfällt, so können wir uns in der Untersuchung eines Wissens, als das vorliegende ist, mit diesem — für es nicht zu schlechten — Grunde begnügen, um diſs Daseyn auf den Schädel einzuschränken. Sollte einem der Rücken insofern einfallen, als auch wohl zuweilen durch ihn Wissen und Thun zum Theil *ein*- zum Theil aber *aus*getrieben wird, so würde diſs dafür, daſs das Rückenmark mit zum innwohnenden Orte des Geistes, und seine Saule zum gegenbildlichen Daseyn genommen werden müsse, darum nichts beweisen, weil es zuviel bewiese; denn man kann ebenso sich erinnern, daſs

auch andere äufserliche Wege, der Thätigkeit des Geistes beyzukommen, um sie zu erwecken oder zurückzuhalten, beliebt werden. — Die Rückenwirbelsäule fällt also, wenn man will, *mit Recht* hinweg; und es ist so gut, als viele andere naturphilosophische Lehren, *construirt*, dafs der Schädel allein zwar nicht die *Organe* des Geistes enthalte. Denn difs wurde vorhin aus dem Begriffe dieses Verhaltnisses ausgeschlossen, und defswegen der Schadel zur Seite des Daseyns genommen; oder wenn nicht an den *Begriff* der Sache erinnert werden dürfte, so lehrt ja die Erfahrung, dafs wie mit dem Auge als Organe gesehen, so *nicht* mit dem Schadel gemordet, gestohlen, gedichtet, u. s. w. wird. — Es ist sich defswegen auch des Ausdrucks *Organ* für diejenige *Bedeutung* des Schadels zu enthalten, von welcher noch zu sprechen ist. Denn ob man gleich zu sagen pflegt, dafs es vernünftigen Menschen nicht auf das Wort, sondern auf die *Sache* ankomme, so ist daraus doch nicht die Erlaubnifs zu nehmen, eine Sache mit einem ihr nicht zugehörigen Worte zu bezeichnen, denn difs ist Ungeschicklichkeit zugleich und Betrug, der nur das rechte *Wort* nicht zu haben meynt und vorgibt, und es sich verbirgt, dafs ihm in der That die Sache, d. h. der Begriff, fehlt; wenn dieser vorhanden wäre, würde er auch sein rechtes Wort haben. — Zunächst hat sich hier nur difs bestimmt, dafs wie das Gehirn der lebendige Kopf, der Schädel das caput mortuum ist.

In diesem todten Seyn hätten also die geistigen Bewegungen und bestimmten Weisen des Gehirns ihre Darstellung äusserer Wirklichkeit, die jedoch noch an dem Individuum selbst ist, sich zu geben. Für das Verhältniß derselben zu ihm, der als todtes Seyn den Geist nicht in sich selbst inwohnen hat, bietet sich zunächst das oben festgesetzte, das äussere mechanische dar, so daß die eigentlichen Organe, — und diese sind am Gehirne, — ihn hier rund ausdrücken, dort breit schlagen oder platt stossen, oder wie man sonst diese Einwirkung darstellen mag. Selbst ein Theil des Organismus, muß in ihm zwar, wie in jedem Knochen, eine lebendige Selbstbildung gedacht werden, so daß, hiernach betrachtet, er von seiner Seite vielmehr das Gehirn drückt und dessen äussere Beschränkung setzt; wozu er auch als das härtere eher das Vermögen hat. Dabey aber würde noch immer dasselbe Verhältniß in der Bestimmung der Thätigkeit beyder gegeneinander bleiben; denn ob der Schädel das bestimmende, oder das bestimmte ist, diß änderte an dem Causalzusammenhange überhaupt nichts, nur daß dann der Schädel zum unmittelbaren Organe des Selbstbewußtseyns gemacht würde, weil in ihm als *Ursache* sich die Seite des *Fürsichseyns* fände. Allein indem das *Fürsichseyn* als *organische Lebendigkeit in beyde* auf gleiche Weise fällt, fällt in der That der Kausalzusammenhang zwischen ihnen hinweg. Diese Fortbildung beyder aber hinge im Innern zusammen,

und wäre eine organische prästabilirte Harmonie, welche die beyden sich aufeinander beziehenden Seiten frey gegeneinander und jeder ihre eigne *Gestalt* läſst, der die Gestalt der andern nicht zu entsprechen braucht; und noch mehr die Gestalt und die Qualität gegeneinander, — wie die Form der Weinbeere und der Geschmack des Weines frey gegeneinander sind. — Indem aber auf die Seite des Gehirns die Bestimmung des *Fürsichseyns*, auf die Seite des Schädels aber die Bestimmung des *Daseyns* fällt, so ist innerhalb der organischen Einheit *auch* ein Kausalzusammenhang derselben zu setzen; eine nothwendige Beziehung derselben als äuſsere füreinander, d. h. eine selbst äuſserliche, wodurch also ihre *Gestalt* durcheinander bestimmt würde.

In Ansehung der Bestimmung aber, in welcher das Organ des Selbstbewuſstseyns auf die gegenüberstehende Seite thätige Ursache wäre, kann auf mancherley Weise hin und her geredet werden; denn es ist von der Beschaffenheit einer Ursache die Rede, die nach ihrem *gleichgültigen* Daseyn, ihrer Gestalt und Gröſse betrachtet wird, einer Ursache, deren Innres und Fürsichseyn gerade ein solches seyn soll, welches das unmittelbare Daseyn nichts angeht. Die organische Selbstbildung des Schädels ist zuerst gleichgültig gegen die mechanische Einwirkung, und das Verhältniſs dieser beyden Verhältnisse ist, da jenes das sich auf sich selbst Beziehen ist, eben diese Unbestimmtheit und Gren-

genlosigkeit selbst. Alsdenn wenn auch das Gehirn die Unterschiede des Geistes zu seyenden Unterschieden in sich aufnähme und eine Vielheit innerer einen verschiedenen Raum einnehmenden Organe wäre — was der Natur widerspricht, welche den Momenten des Begriffs ein eigenes Daseyn gibt, und daher die *flüssige Einfachheit* des organischen Lebens *rein auf eine Seite*, und die *Articulation* und *Eintheilung* desselben ebenso in seinen Unterschieden auf die *andere* Seite stellt, so daſs sie, wie sie hier gefaſst werden sollen, als besondere anatomische Dinge sich zeigen, — so würde es unbestimmt seyn, ob ein geistiges Moment, je nachdem es ursprünglich stärker oder schwächer wäre, entweder in jenem Falle ein *expandirteres*, in diesem ein *contrahirteres* Gehirnorgan besitzen müſste, oder auch gerade umgekehrt. — Ebenso ob seine *Ausbildung* das Organ vergröſserte oder verkleinerte, ob es dasselbe plumper und dicker, oder feiner machte. Dadurch, daſs es unbestimmt bleibe, wie die Ursache beschaffen ist, ist es ebenso unbestimmt gelassen, wie die Einwirkung auf den Schädel geschieht, ob sie ein Erweitern oder Verengern und Zusammenfallenlassen ist. Wird diese Einwirkung etwa *vornehmer* als ein *Erregen* bestimmt, so ist es unbestimmt, ob es nach der Weise eines Canthariden Pflasters auftreibend, oder eines Essigs einschrumpfend geschieht. — Für alle dergleichen Ansichten lassen sich plausible Gründe vorbringen, denn die organische Beziehung,

welche ebensosehr eingreifft, läfst den einen so gut passiren als den andern, und ist gleichgültig gegen allen diesen Verstand.

Dem beobachtenden Bewufstseyn ist es aber nicht darum zu thun, diese Beziehung bestimmen zu wollen. Denn es ist ohnehin nicht das Gehirn, was als *animalischer* Theil auf der einen Seite steht, sondern dasselbe als *Seyn der selbstbewufsten* Individualität. — Sie als stehender Charakter und sich bewegendes bewufstes Thun ist *für sich* und *in sich;* diesem Für- und Insichseyn steht ihre Wirklichkeit und Daseyn für anderes entgegen; das Für- und Insichseyn ist das Wesen und Subject, welches am Gehirne ein Seyn hat, das *unter es subsumirt* ist, und seinen Werth nur durch die innwohnende Bedeutung erhält. Die andre Seite der selbstbewufsten Individi-dividualität aber, die Seite ihres Daseyns ist das *Seyn* als selbstständig und Subject, oder als ein *Ding,* nemlich ein Knochen; die *Wirklichkeit und Daseyn des Menschen ist sein Schädelknochen.* — Difs ist das Verhältnifs und der Verstand, den die beyden Seiten dieser Beziehung in dem sie beobachtenden Bewufstseyn haben.

Diesem ist es nun um die bestimmtere Beziehung dieser Seiten zu thun; der Schädelknochen hat wohl im Allgemeinen die Bedeutung, die unmittelbare Wirklichkeit des Geistes zu seyn. Aber die Vielseitigkeit des Geistes gibt seinem Daseyn eine ebensolche Vieldeutigkeit; was zu gewinnen ist, ist die

Bestimmtheit der Bedeutung der einzelnen Stellen, in welche diſs Daseyn getheilt ist, und es ist zu sehen, wie sie das Hinweisen darauf an ihnen haben.

Der Schädelknochen ist kein Organ der Thätigkeit, noch auch eine sprechende Bewegung; es wird weder mit dem Schädelknochen gestohlen, gemordet u. s. f., noch verzieht er zu solchen Thaten im geringsten die Miene, so daſs er sprechende Gebehrde würde. — Noch hat auch dieses *Seyende* den Werth eines *Zeichens*. Miene und Gebehrde, Ton, auch eine Säule, ein Pfahl, der auf einer öden Insel eingeschlagen ist, kündigen sich sogleich an, daſs noch irgend etwas anderes damit gemeynt ist, als das, was sie unmittelbar *nur sind*. Sie geben sich selbst sogleich für Zeichen aus, indem sie eine Bestimmtheit an ihnen haben, welche auf etwas anderes dadurch hinweist, daſs sie ihnen nicht eigenthümlich angehört. Man kann sich wohl auch bey einem Schädel, wie Hamlet bey Yoriks, vielerley einfallen lassen, aber der Schädelknochen für sich ist ein so gleichgültiges, unbefangenes Ding, daſs an ihm unmittelbar nichts anderes zu sehen und zu meynen ist, als nur *er* selbst; er erinnert wohl an das Gehirn und seine Bestimmtheit, an Schädel von anderer Formation, aber nicht an eine bewuſste Bewegung, indem er weder Miene und Gebehrde, noch etwas an ihm eingedrückt hat, das von einem bewuſsten Thun herkommend sich ankündigte; denn er ist diejenige Wirklichkeit, welche an der Individualität eine sol-

che andere Seite darstellen sollte, die nicht mehr sich in sich reflectirendes Seyn, sondern rein *unmittelbares Seyn* wäre.

Da er ferner auch nicht selbst fühlt, so scheint sich eine bestimmtere Bedeutung für ihn etwa noch so ergeben zu können, daſs bestimmte Empfindungen durch die Nachbarschafft erkennen lieſsen, was mit ihm gemeynt sey; und indem eine bewuſste Weise des Geistes bey einer bestimmten Stelle desselben ihr Gefühl hat, wird etwa dieser Ort in seiner Gestalt sie und ihre Besonderheit andeuten. Wie zum Beyspiel manche bey dem angestrengten Denken oder auch schon beym *Denken* überhaupt, eine schmerzliche Spannung irgendwo im Kopfe zu fühlen klagen, könnte auch das *Stehlen*, das *Morden*, das *Dichten* und so fort, jedes mit einer eigenen Empfindung begleitet seyn, die auſserdem noch ihre besondere Stelle haben müſste. Diese Stelle des Gehirns, die auf diese Art mehr bewegt und bethätigt wäre, würde wahrscheinlich auch die benachbarte Stelle des Knochens mehr ausbilden; oder diese würde aus Sympathie oder Consensus auch nicht träge seyn, sondern sich vergröſsern oder verkleinern, oder auf welche Weise es sey sich formiren. — Was jedoch diese Hypothese unwahrscheinlich macht, ist diſs, daſs das Gefühl überhaupt etwas unbestimmtes ist, und das Gefühl im Kopfe als dem Centrum das allgemeine Mitgefühl alles Leidens seyn möchte, so daſs sich mit dem Diebs- Mörders- Dichters Kopf-

Kitzel, oder Schmerz andere vermischen, und sich von einander so wie von denen, die man bloss körperlich nennen kann, so wenig unterscheiden lassen würden, als aus dem Symptome des Kopfwehs, wenn wir seine Bedeutung nur auf das körperliche einschränken, sich die Krankheit bestimmen lässt.

Es fällt in der That, von welcher Seite die Sache betrachtet werde, alle nothwendige gegenseitige Beziehung, so wie deren durch sich selbst sprechende Andeutung, hinweg. Es bleibt, wenn denn die Beziehung doch statt finden soll, eine *begrifflose* freye prästabilirte Harmonie der entsprechenden Bestimmung beyder Seiten übrig und nothwendig; denn die eine *soll geistlose Wirklichkeit*, *blofses Ding* seyn. — Es stehen also eben auf einer Seite eine Menge ruhender Schädelstellen, auf der andern eine Menge Geistes-Eigenschafften, deren Vielheit und Bestimmung von dem Zustande der Psychologie abhängen wird. Je elender die Vorstellung von dem Geiste ist, um so mehr wird von dieser Seite die Sache erleichtert; denn theils werden die Eigenschafften um so weniger, theils um so abgeschiedener, fester und knöcherner, hiedurch Knochenbestimmungen um so ähnlicher und mit ihnen vergleichbarer. Allein obzwar durch die Elendigkeit der Vorstellung von dem Geiste vieles erleichtert ist, so bleibt doch immer eine sehr grofse Menge auf beyden Seiten; es bleibt die gänzliche Zufälligkeit ihrer Beziehung für die Beobachtung. Wenn von den Kindern Israels

aus dem Sand am Meere, dem sie entsprechen sollen, jedes das Körnchen, dessen Zeichen es ist, sich nehmen sollte, so ist diese Gleichgültigkeit und Willkühr, welche jedem das seine zutheilte, ebenso stark, als die, welche jeder Seelenfähigkeit, Leidenschafft, und was hier gleichfalls betrachtet werden müſste, den Schattirungen von Charakteren, von welchen die feinere Psychologie und Menschenkenntniſs zu sprechen pflegt, ihre Schadelstätten und Knochenformen zuweist. — Der Schadel des Mörders hat dieses — nicht Organ, auch nicht Zeichen, sondern diesen Knorren: aber dieser Mörder hat noch eine Menge anderer Eigenschafften, so wie andere Knorren, und mit den Knorren auch Vertieffungen; man hat die Wahl unter Knorren und Vertieffungen. Und wieder kann sein Mordsinn, auf welchen Knorren oder Vertieffung es sey, und hinwiederum diese, auf welche Eigenschafft es sey, bezogen werden; denn weder ist der Mörder nur diſs Abstractum eines Mörders, noch hat er nur Eine Erhabenheit und Eine Vertieffung. Die Beobachtungen, welche hierüber angestellt werden, müssen darum gerade auch so gut lauten, als der Regen des Kramers und der Hausfrau am Jahrmarkte und bey der Wäsche. Krämer und Hausfrau konnten auch die Beobachtung machen, daſs es immer regnet, wenn dieser Nachbar vorbeygeht, oder wenn Schweinsbraten gegessen wird. Wie der Regen gegen diese Umstände so gleichgültig ist für die Beobachtung *diese* Bestimmt-

heit des Geistes gegen *dieses* bestimmte Seyn des Schädels. Denn von den beyden Gegenständen dieses Beobachtens ist der eine ein trockenes *für sich seyn*, eine knöcherne Eigenschafft des Geistes, wie der andere ein trockenes *an sich ſeyn*; ein so knöchernes Ding als beyde sind, ist vollkommen gleichgültig gegen alles andere; es ist dem hohen Knorren eben ſo gleichgültig, ob ein Mörder in seiner Nachbarschafft, als dem Mörder, ob die Plattheit in seiner Nähe ist.

Es bleibt allerdings die *Möglichkeit*, daſs mit irgend einer Eigenschafft, Leidenschafft u. s. f. ein Knorren an irgend einer Stelle verbunden sey, unüberwindlich übrig. Man *kann sich* den Mörder mit einem hohen Knorren hier an dieser Schädelstelle, den Dieb mit einer dort, *vorstellen*. Von dieser Seite ist die Schädelwissenschafft noch groſser Erweiterung fähig; denn zunächst scheint sie sich nur auf die Verbindung eines Knorren mit einer Eigenschafft *an demselben Individuum*, so daſs dieses beyde besitzt, einzuschränken. Aber schon die natürliche Schädelwissenschafft, — denn es muſs so gut eine solche, als eine natürliche Physiognomik geben, — geht über diese Schranke hinaus; sie urtheilt nicht nur, daſs ein schlauer Mensch einen faustdicken Knorren hinter den Ohren sitzen habe, sondern sie stellt auch vor, daſs die untreue Ehefrau nicht selbst, sondern das andre ehliche Individuum Knorren an der Stirne habe. — Ebenso

kann man sich auch den, der mit dem Mörder unter einem Dache wohnt, oder auch seinen Nachbar, und weiter hinaus seine Mitbürger u. s. f. mit hohen Knorren an irgend einer Schadelstelle *vorstellen*, so gut als die fliegende Kuh, die zuerst von dem Krebs, der auf dem Esel ritt, geliebkost und hernach u. s. f. wurde. — Wird aber die *Möglichkeit* nicht im Sinne der Möglichkeit *des Vorstellens*, sondern der *innern* Möglichkeit, oder des *Begriffs* genommen, so ist der Gegenstand eine solche Wirklichkeit, welche reines Ding und ohne dergleichen Bedeutung ist und seyn soll, und sie also nur in der Vorstellung haben kann.

Schreitet, ungeachtet der Gleichgültigkeit der beyden Seiten, der Beobachter jedoch ans Werk, Beziehungen zu bestimmen, theils frisch gehalten durch den allgemeinen Vernunftgrund, daſs das *Aeuſsere der Ausdruck des Innern* sey, theils sich unterstützend mit der Analogie von Schädeln der Thieren, — welche zwar wohl einen einfachern Charakter haben mögen, als die Menschen, von denen es aber zugleich um ebenso schwerer zu sagen wird, welchen sie haben, indem es nicht der Vorstellung eines jeden Menschen so leicht seyn kann, sich in die Natur eines Thieres recht hineinzubilden, — so findet der Beobachter bey der Versicherung der Gesetze, die er entdeckt haben will, eine *vorzügliche Hülfe* an einem Unterschiede, der uns hier nothwendig auch einfallen muſs. — Das *Seyn* des

Geistes kann wenigstens nicht als so etwas schlechthin unverrücktes und unverrückbares genommen werden. Der Mensch ist frey; es wird zugegeben, daſs das *ursprüngliche* Seyn nur *Anlagen* sind, über welche er viel vermag, oder welche günstiger Umstände bedürfen, um entwickelt zu werden, d. h. ein *ursprüngliches* Seyn des Geistes ist eben sowohl als ein solches auszusprechen, das nicht als Seyn existirt. Widersprachen also Beobachtungen demjenigen, was irgend einem als Gesetz zu versichern einfallt, — wäre es schön Wetter am Jahrmarkte oder bey der Wäsche, so könnten Krämer und Hausfrau sprechen, daſs es *eigentlich* regnen *sollte*, und die *Anlage* doch dazu *vorhanden* sey; ebenso das Schädelbeobachten, — daſs diſs Individuum *eigentlich* so seyn *sollte*, wie der Schadel nach dem Gesetze aussagt, und eine *ursprüngliche Anlage* habe, die *aber* nicht ausgebildet worden sey; vorhanden ist diese Qualitat nicht, aber sie *sollte vorhanden* seyn. — Das *Gesetz* und das *Sollen* gründet sich auf das Beobachten des wirklichen Regens, und des wirklichen Sinnes bey dieser Bestimmtheit des Schadels; ist aber die *Wirklichkeit* nicht vorhanden; so gilt die *leere Möglichkeit* für eben soviel. — Diese Möglichkeit, d. i. die Nichtwirklichkeit des aufgestellten Gesetzes und hiemit ihm widersprechende Beobachtungen müssen eben dadurch hereinkommen, daſs die Freyheit des Individuums und die entwickelnden Umstände gleichgültig gegen das *Seyn* über-

haupt sind sowohl gegen es als ursprüngliches inneres wie als äußeres knöchernes, und daſs das Individuum auch etwas anderes seyn kann, als es innerlich ursprünglich und noch mehr als ein Knochen ist.

Wir erhalten also die Möglichkeit, daſs dieser Knorren oder Vertiefung des Schädels sowohl etwas wirkliches als auch nur eine *Anlage*, und zwar unbestimmt zu irgend etwas, daſs er etwas nichtwirkliches bezeichne; wir sehen es einer schlechten Ausrede wie immer ergehen, daſs sie wider dasjenige, dem sie aufhelffen soll, selbst zu gebrauchen steht. Wir sehen das Meynen durch die Natur der Sache dahin gebracht, das *Gegentheil* dessen aber *gedankenlos* selbst zu sagen, was es fest hält; — zu sagen, es wird durch diesen Knochen irgend etwas angedeutet, aber eben so gut *auch nicht.*

Was der Meynung selbst bey dieser Ausrede vorschwebt ist der wahre, sie gerade vertilgende Gedanke, daſs das *Seyn* als solches überhaupt nicht die Wahrheit des Geistes ist. Wie schon die Anlage ein *ursprüngliches Seyn* ist, das an der Thätigkeit des Geistes keinen Antheil hat, ein eben solches ist seinerseits auch der Knochen. Das Seyende ohne die geistige Thätigkeit ist ein Ding für das Bewuſstseyn, und so wenig sein Wesen, daſs es vielmehr das Gegentheil desselben und das Bewuſstseyn sich allein *wirklich* ist, durch die Negation und Vertilgung eines solchen Seyns. — Es ist von

dieser Seite für völlige Verläugnung der Vernunft anzusehen, für das *wirkliche Daseyn* des Bewufstseyns einen Knochen auszugeben; und dafür wird er ausgegeben, indem er als das Aeufsere des Geistes betrachtet wird, denn das Aeufsere ist eben die seyende Wirklichkeit. Es hilft nichts zu sagen, dafs von diesem Aeufsern *nur* auf das Innere, das *etwas anders* sey, *geschlossen* werde, das Aeufsere nicht das Innere selbst, sondern nur dessen *Ausdruck* sey. Denn in dem Verhältnisse beyder zueinander, fällt eben auf die Seite des Innern, die Bestimmung der sich *denkenden* und *gedachten*, auf die Seite des Aeufsern aber die *der seyenden Wirklichkeit.* — Wenn also einem Menschen gesagt wird, du (dein Inneres) bist difs, *weil* dein *Knochen* so beschaffen ist; so heifst es nichts anderes, als ich sehe einen Knochen für *deine Wirklichkeit* an. Die bey der Physiognomik erwähnte Erwiederung eines solchen Urtheils durch die Ohrfeige bringt zunächst die *weichen* Theile aus ihrem Ansehen und Lage, und erweist nur, dafs diese kein wahres *Ansich*, nicht die Wirklichkeit des Geistes sind; — hier müfste die Erwiederung eigentlich so weit gehen, einem, der so urtheilt, den Schädel einzuschlagen, um gerade so greiflich, als seine Weisheit ist, zu erweisen, dafs ein Knochen für den Menschen nichts *Ansich*, viel weniger *seine* wahre Wirklichkeit ist. —

Der rohe Instinkt der selbstbewufsten Vernunft wird eine solche Schädelwissenschaft unbesehen verwerfen, — diesen andern beobachtenden Instinkt derselben, der zur Ahndung *des Erkennens* gediehen, es auf die geistlose Weise, dafs das Aeufsere Ausdruck des Innern sey, erfafst hat. Aber je schlechter der Gedanke ist, desto weniger fallt es zuweilen auf, worin bestimmt seine Schlechtigkeit liegt, und desto schwerer ist es, sie auseinander zu legen. Denn der Gedanke heifst um so schlechter, je reiner und leerer die Abstraction ist, welche ihm für das Wesen gilt. Der Gegensatz aber, auf den es hier ankömmt, hat zu seinen Gliedern, die ihrer bewufste Individualität, und die Abstraction der ganz zum *Dinge* gewordene Aeufserlichkeit, — jenes innre Seyn des Geistes als festes geistloses Seyn aufgefafst, eben solchem Seyn entgegengefetzt. — Damit scheint aber auch die beobachtende Vernunft in der That ihre Spitze erreicht zu haben, von welcher sie sich selbst verlassen, und sich überschlagen mufs; denn erst das ganz schlechte hat die unmittelbare Nothwendigkeit an sich, sich zu verkehren. — Wie von dem jüdischen Volke gesagt werden kann, dafs es gerade darum, weil es unmittelbar vor der Pforte des Heils stehe, das Verworfenste sey, und gewesen sey; was es an und für sich seyn sollte, diese Selbstwesenheit ist es sich nicht, sondern verlegt sie jenseits seiner; es macht sich durch diese Entäufserung ein höheres

Daseyn *möglich*, wenn es seinen Gegenstand wieder in sich zurücknehmen könnte, als wenn es innerhalb der Unmittelbarkeit des Seyns stehen geblieben; weil der Geist um so gröſser ist, aus je grösserem Gegensatze er in sich zurück kehrt; diesen Gegensatz aber macht er sich in dem Aufheben seiner unmittelbaren Einheit und in der Entäuſserung seines Fürsichseyns. Allein wenn ein solches Bewuſstseyn sich nicht reflectirt, ist die Mitte, worin es steht, die unselige Leere, indem dasjenige, was sie erfüllen sollte, zum festen Extreme geworden ist. So ist diese letzte Stuffe der beobachtenden Vernunft ihre schlechteste, aber darum ihre Umkehrung nothwendig.

Denn die Uebersicht der bisher betrachteten Reihe von Verhältnissen, welche den Inhalt und Gegenstand der Beobachtung ausmachen, zeigt, daſs in ihrer *ersten Weise*, in der Beobachtung der Verhältnisse der unorganischen Natur ihr schon das *sinnliche Seyn verschwindet*; die Momente ihres Verhältnisses, stellen sich als reine Abstractionen und als einfache Begriffe dar, welche an das Daseyn von Dingen fest geknüpft seyn sollten, das aber verlohren geht, so, daſs das Moment sich als reine Bewegung und als allgemeines erweist. Dieser freye in sich vollendete Proceſs behält die Bedeutung eines gegenständlichen; tritt aber nun als ein *Eins* auf; im Proceſse des Unorganischen ist das Eins das nicht existirende Innere; als Eins aber existirend ist er das

Organische. — Das Eins steht als Fürsichseyn oder negatives Wesen dem Allgemeinen gegenüber, entzieht sich diesem, und bleibt frey für sich, so daſs der Begriff, nur im Elemente der absoluten Vereinzelung realisirt, in der organischen Existenz seinen wahrhafften Ausdruck, *als Allgemeines* da zu seyn, nicht findet, sondern ein Aeuſseres oder, was dasselbe ist, ein *Inneres* der organischen Natur bleibt. — Der organische Proceſs ist nur frey *an sich*, ist es aber nicht *für sich selbst*; im *Zwecke* tritt das Fürsichseyn seiner Freyheit ein; *existirt* als ein anderes Wesen, als eine ihrer selbst bewuſste Weisheit, die auſser jenem ist. Die beobachtende Vernunft wendet sich also an diese, an den Geist, den als Allgemeinheit existirenden Begriff oder als Zweck existirenden Zweck, und ihr eignes Wesen ist ihr nunmehr der Gegenstand.

Sie wendet sich zuerst an seine Reinheit; aber inden. sie Auffassen des in seinen Unterschieden sich bewegenden Gegenstandes als eines seyenden ist, werden ihr *Gesetze des Denkens*, Beziehungen von Bleibendem auf Bleibendes; aber da der Inhalt dieser Gesetze nur Momente sind, verlauffen sie sich in das Eins des Selbstbewuſstseyns. — Dieser neue Gegenstand ebenso als *seyendes* genommen, ist das *einzelne*, *zufällige* Selbstbewuſstseyn; das Beobachten steht daher innerhalb des gemeynten Geistes, und des zufälligen Verhältnisses von bewuſster Wirklichkeit auf unbewuſste. Er an sich selbst

nur ist die Nothwendigkeit dieser Beziehung; die Beobachtung rückt ihm daher näher auf den Leib, und vergleicht seine wollende und thuende Wirklichkeit mit seiner in sich reflectirten und betrachtenden Wirklichkeit, die selbst gegenständlich ist. Dieses Aeufsre, ob zwar eine Sprache des Individuums, die es an ihm selbst hat, ist zugleich als Zeichen etwas gleichgültiges gegen den Inhalt, den es bezeichnen sollte, so wie das, welches sich das Zeichen setzt, gleichgültig gegen dieses.

Von dieser wandelbaren Sprache geht darum die Beobachtung endlich zum *festen Seyn* zurück, und spricht ihrem Begriffe nach aus, dafs die Aeusserlichkeit, nicht als Organ, auch nicht als Sprache und Zeichen, sondern als *todes Ding* die äufsere und unmittelbare Wirklichkeit des Geistes sey. Was von der allerersten Beobachtung der unorganischen Natur aufgehoben wurde, dafs nemlich der Begriff als Ding vorhanden seyn sollte, stellt diese letzte Weise so her, dafs sie die Wirklichkeit des Geistes selbst zu einem Dinge macht, oder umgekehrt ausgedrückt, dem toden Seyn die Bedeutung des Geistes giebt. — Die Beobachtung ist damit dazu gekommen, es auszusprechen, was unser Begriff von ihr war, dafs nemlich die Gewifsheit der Vernunft sich selbst als gegenständliche Wirklichkeit sucht. — Man meynt zwar dabey wohl nicht, dafs der Geist, der von einem Schädel vorgestellt wird, als Ding ausgesprochen werde; es soll kein Mate-

rialismus, wie man es nennt, in diesem Gedanken liegen, sondern der Geist vielmehr noch etwas anders als diese Knochen seyn; aber er *ist*, heifst selbst nichts anders, als, er ist ein *Ding*. Wenn das *Seyn* als solches oder Dingseyn von dem Geiste prädicirt wird, so ist darum der wahrhaffte Ausdruck hievon, dafs er ein solches wie *ein Knochen ist*. Es mufs daher für höchst wichtig angesehen werden, dafs der wahre Ausdruch davon dafs vom Geiste rein gesagt wird, *er ist*, sich gefunden hat. Wenn sonst vom Geiste gesagt wird, *er ist*, hat *ein Seyn*, ist ein *Ding*, eine einzelne *Wirklichkeit*, so wird damit nicht etwas *gemeynt*, das man sehen, oder in die Hand nehmen, stofsen und so fort, kann, aber *gesagt* wird ein solches, und was in Wahrheit gesagt wird, drückt sich hiemit so aus, dafs *das Seyn des Geistes ein Knochen ist*.

Difs Resultat hat nun eine doppelte Bedeutung, einmal seine wahre, insofern es eine Ergänzung des Resultates der vorhergehenden Bewegung des Selbstbewufstseyns ist. Das unglückliche Selbstbewufstseyn entäufserte sich seiner Selbstständigkeit und rang sein *Fürsichseyn* zum *Dinge* heraus. Es kehrte dadurch aus dem Selbstbewufstseyn in das Bewufstseyn zurück, d. h. in das Bewufstseyn, für welches der Gegenstand ein *Seyn*, ein *Ding* ist; — aber difs, was Ding ist, ist das Selbstbewufstseyn; es ist also die Einheit des Ich und des Seyns, die *Kategorie*. Indem der Gegenstand für das Bewufstseyn so be-

stimmt ist, *hat es Vernunft.* Das Bewufstseyn, so wie das Selbstbewufstseyn *ist an sich* eigentlich Vernunft; aber nur von dem Bewufstseyn, dem der Gegenstand als die Kategorie sich bestimmt hat, kann gesagt werden, dafs es Vernunft *habe;* — hievon aber ist noch das Wissen, was Vernunft ist, unterschieden. — Die Kategorie, welche die *unmittelbare* Einheit des *Seyns* und des *Seinen* ist, mufs beyde Formen durchlauffen, und das beobachtende Bewufstseyn ist eben dieses, dem sie sich in der Form des *Seyns* darstellt. In seinem Resultate spricht das Bewufstseyn dasjenige, dessen bewufstlose Gewifsheit es ist, als Satz aus, — den Satz, der im Begriffe der Vernunft liegt. Er ist das *unendliche Urtheil,* dafs das Selbst ein Ding ist, — ein Urtheil, das sich selbst aufhebt. — Durch dieses Resultat ist also bestimmt zur Kategorie difs hinzugekommen, dafs sie dieser sich aufhebende Gegensatz ist. Die *reine* Kategorie, welche in der Form des *Seyns* oder der *Unmittelbarkeit* für das Bewufstseyn ist, ist der noch *unvermittelte,* nur *vorhandne* Gegenstand, und das Bewufstseyn ein eben so unvermitteltes Verhalten. Das Moment jenes unendlichen Urtheils ist der Uebergang der *Unmittelbarkeit* in die Vermittlung oder *Negativität.* Der vorhandne Gegenstand ist daher als ein negativer bestimmt, das Bewufstseyn aber als *Selbst*bewufstseyn gegen ihn, oder die Kategorie, welche die Form des *Seyns* im Beobachten durchlauffen hat, ist jetzt in der Form des

Fürsichseyns gesetzt; das Bewufstseyn will sich nicht mehr *unmittelbar finden*, sondern durch seine Thätigkeit sich selbst hervorbringen. *Es selbst* ist sich der Zweck seines Thuns, wie es ihm im Beobachten nur um die Dinge zu thun war.

Die andere Bedeutung des Refultats ist die schon betrachtete des begrifflosen Beobachtens. Dieses weifs sich nicht anders zu fassen und auszusprechen, als dafs es unbefangen den Knochen, wie er sich als sinnliches Ding findet, das seine Gegenständlichkeit für das Bewufstseyn nicht zugleich verliert, für die *Wirklichkeit* des Selbstbewufstseyns aussagt. Es hat aber auch darüber, dafs es difs sagt, keine Klarheit des Bewufstseyns, und fafst seinen Satz nicht in der Bestimmtheit seines Subjects und Prädicats und der Beziehung derselben, noch weniger in dem Sinne des unendlichen sich selbst auflösenden Urtheils, und des Begriffs. — Es verbirgt sich vielmehr aus einem tieferliegenden Selbstbewufstseyn des Geistes, das hier als eine natürliche Honnetetät erscheint, die Schmählichkeit des begrifflosen nackten Gedankens, für die Wirklichkeit des Selbstbewufstseyns einen Knochen zu nehmen, und übertüncht ihn durch die Gedankenlosigkeit selbst, mancherley Verhältnisse von Ursache und Wirkung, von Zeichen, Organ u. s. w., die hier keinen Sinn haben, einzumischen, und durch Unterscheidungen, die von ihnen hergenommen sind, das Grelle des Satzes zu verstecken.

Gehirnfieber und dergleichen als das Seyn des Geistes betrachtet, sind schon eine gedachte nur hypothetische, — nicht *daseyende*, nicht gefühlte, gesehene, nicht die wahre Wirklichkeit; wenn sie *da sind*, wenn sie gesehen werden, sind sie tode Gegenstände und gelten dann nicht mehr für das Seyn des Geistes. Aber die eigentliche Gegenständlichkeit mufs eine *unmittelbare*, *sinnliche* seyn, so dafs der Geist in dieser als todten, — denn der Knochen ist das tode insofern es am Lebendigen selbst ist, — als wirklich gesetzt wird. — Der Begriff dieser Vorstellung ist, dafs die Vernunft sich *alle Dingheit*, auch die *rein gegenständliche selbst* ist; sie ist aber difs *im Begriffe*, oder der Begriff nur ist ihre Wahrheit, und je reiner der Begriff selbst ist, zu einer desto albernern Vorstellung sinkt er herab, wenn sein Inhalt nicht als Begriff, sondern als Vorstellung ist, — wenn das sich selbst aufhebende Urtheil nicht mit dem Bewufstseyn dieser seiner Unendlichkeit genommen wird, sondern als ein bleibender Satz, und dessen Subject und Prädicat jedes für sich gelten, das Selbst als Selbst, das Ding als Ding fixirt und doch eins das andre seyn soll. — Die Vernunft, wesentlich der Begriff, ist unmittelbar in sich selbst und ihr Gegentheil entzweyt, ein Gegensatz der ebendarum ebenso unmittelbar aufgehoben ist. Aber sich so als sich selbst und als ihr Gegentheil darbietend, und festgehalten in dem ganz einzelnen Momente dieses

Auseinandertretens, ist sie unvernünftig aufgefafst; und je reiner die Momente desselben sind, desto greller ist die Erscheinung dieses Inhalts, der allein entweder für das Bewufstseyn ist, oder von ihm unbefangen allein ausgesprochen wird. — Das *Tiefe*, das der Geist von innen heraus, aber nur bis in sein *vorstellendes Bewufstseyn* treibt und es in diesem stehen lafst — und die *Unwissenheit* dieses Bewufstseyns, was das ist, was es sagt, ist dieselbe Verknüpfung des Hohen und Niedrigen, welche an dem Lebendigen die Natur in der Verknüpfung des Organs seiner höchsten Vollendung, des Organs der Zeugung, — und des Organs des Pissens naiv ausdrückt. — Das unendliche Urtheil als unendliches wäre die Vollendung des sich selbst erfassenden Lebens, das in der Vorstellung bleibende Bewufstseyn desselben aber verhält sich als Pissen.

B.

Die Verwirklichung des vernünftigen Selbstbewufstseyns durch sich selbst.

Das Selbstbewufstseyn fand das Ding als sich, und sich als Ding; d. h. *es ist für es*, dafs es *ansich* die gegenständliche Wirklichkeit ist. Es ist nicht mehr die *unmittelbare* Gewifsheit, alle Realität zu seyn; sondern eine solche, für welche das Unmittelbare überhaupt die Form eines aufgehobenen hat, so dafs seine *Gegenständlichkeit* nur noch als Oberfläche gilt, deren Inneres und Wesen *es selbst* ist. — Der Gegenstand, auf welchen es sich positiv bezieht, ist daher ein Selbstbewufstseyn; er ist in der Form der Dingheit, d. h. er ist *selbstständig*; aber es hat die Gewifsheit, dafs dieser selbstständige Gegenstand kein fremdes für es ist; es weifs hiemit, dafs es *an sich* von ihm anerkannt ist; es ist der *Geist*, der die Gewifsheit hat in der Verdopplung seines Selbstbewufstseyns und in der Selbstständigkeit beyder seine Einheit mit sich selbst zu haben. Diese Gewifsheit hat sich ihm nun zur Wahrheit zu erheben; was ihm gilt, dafs es *an sich* und in seiner *in*-

nern Gewifsheit sey, soll in sein Bewufstseyn treten, und *fur es* werden.

Was die allgemeinen Stationen dieser Verwirklichung seyn werden, bezeichnet sich im allgemeinen schon durch die Vergleichung mit dem bisherigen Wege. Wie nemlich die beobachtende Vernunft, in dem Elemente der Kategorie, die Bewegung des *Bewufstseyns*, nemlich die sinnliche Gewifsheit, das Wahrnehmen und den Verstand wiederhohlte, so wird diese auch die doppelte Bewegung des *Selbstbewufstseyns* wieder durchlauffen, und aus der Selbstständigkeit in seine Freyheit übergehen. Zuerst ist diese thätige Vernunft ihrer selbst nur als eines Individuums bewufst, und mufs als ein solches seine Wirklichkeit im andern fodern und hervorbringen — alsdenn aber, indem sich sein Bewufstseyn zur Allgemeinheit erhebt, wird es *allgemeine* Vernunft, und ist sich seiner als Vernunft, als an und für sich schon anerkanntes bewufst, welches in seinem reinen Bewufstseyn alles Selbstbewufstseyn vereinigt; es ist das einfache geistige Wesen, das indem es zugleich zum Bewufstseyn kommt, die *reale Substanz* ist, worein die frühern Formen als in ihren Grund zurückgehen, so dafs sie gegen diesen nur einzelne Momente seines Werdens sind, die sich zwar losreissen, und als eigne Gestalten erscheinen, in der That aber nur von ihm getragen, *Daseyn* und *Wirklichkeit*, aber ihre *Wahrheit* nur haben, insofern sie in ihm selbst sind und bleiben.

Nehmen wir dieses Ziel, das der *Begriff* ist, der *uns* schon entstanden, nemlich das anerkannte Selbstbewufstseyn, das in dem andern freyen Selbstbewufstseyn die Gewifsheit seiner selbst, und eben darin seine Wahrheit hat — in seiner Realität auf, oder heben wir diesen noch innern Geist als die schon zu ihrem Daseyn gediehene Substanz heraus, so schliefst sich in diesem Begriffe *das Reich der Sittlichkeit* auf. Denn diese ist nichts anders als in der selbstständigen *Wirklichkeit* der Individuen die absolute geistige *Einheit* ihres Wesens; ein an sich allgemeines Selbstbewufstseyn, das sich in einem andern Bewufstseyn so wirklich ist, dafs dieses vollkommene Selbstständigkeit hat, oder ein Ding für es, und dafs es ebendarin der *Einheit* mit ihm sich bewufst ist, und in dieser Einheit mit diesem gegenständlichen Wesen erst Selbstbewufstseyn ist. Diese sittliche *Substanz* in der *Abstraction* der *Allgemeinheit*, ist sie nur das *gedachte* Gesetz; aber sie ist ebensosehr unmittelbar wirkliches *Selbstbewufstseyn* oder sie ist *Sitte*. Das *einzelne* Bewufstseyn ist umgekehrt nur dieses seyende Eins, indem es des allgemeinen Bewufstseyns in seiner Einzelnheit als seines Seyns sich bewufst, indem sein Thun und Daseyn die allgemeine Sitte ist.

In dem Leben eines Volks hat in der That der Begriff der Verwirklichung der selbstbewufsten Vernunft, in der Selbstständigkeit des *Andern* die vollständige *Einheit* mit ihm anzuschauen, oder diese

von mir vorgefundene freye *Dingheit* eines andern, welche das negative Meinerselbst ist, als *mein* für *mich* seyn zum Gegenstande zu haben, — seine vollendete Realität. Die Vernunft ist als die flüssige allgemeine *Substanz*, als die unwandelbare einfache *Dingheit* vorhanden, welche ebenso in viele vollkommen selbstständige Wesen wie das Licht in Sterne als unzählige für sich leuchtende Punkte zerspringt, die in ihrem absoluten Fürsichseyn nicht nur *an sich* in der einfachen selbstständigen Substanz aufgelöst sind, sondern *für sich selbst*; sie sind sich bewufst diese einzelne selbstständige Wesen dadurch zu seyn, dafs sie ihre Einzelnheit aufopfern und diese allgemeine Substanz ihre Seele und Wesen ist; so wie difs Allgemeine wieder das *Thun* ihrer als einzelner oder das von ihnen hervorgebrachte Werk ist.

Das *rein einzelne* Thun und Treiben des Individuums bezieht sich auf die Bedürfnisse, welche es als Naturwesen, das heifst, als *seyende Einzelnheit* hat. Dafs selbst diese seine gemeinsten Functionen nicht zunichte werden, sondern Wirklichkeit haben, geschieht durch das allgemeine erhaltende Medium, durch die *Macht* des ganzen Volks. — Nicht nur aber diese *Form* des *Bestehens* seines Thuns überhaupt hat es in der allgemeinen Substanz, sondern ebensosehr *seinen Inhalt*; was es thut, *ist* die allgemeine Geschicklichkeit und Sitte aller. Dieser Inhalt, insofern er sich vollkommen verein-

zelt, ist in seiner Wirklichkeit in das Thun Aller verschränkt. Die *Arbeit* des Individuums für seine Bedürfnisse ist ebensosehr eine Befriedigung der Bedürfnisse der andern als seiner eignen, und die Befriedigung der seinigen erreicht es nur durch die Arbeit der andern. — Wie der Einzelne in seiner *einzelnen* Arbeit schon eine *allgemeine* Arbeit *bewufstlos* vollbringt, so vollbringt er auch wieder die allgemeine als seinen *bewufsten* Gegenstand; das Ganze wird *als Ganzes* sein Werk, für das er sich aufopfert, und ebendadurch sich selbst von ihm zurückerhält. — Es ist hier nichts, das nicht gegenseitig wäre, nichts, woran nicht die Selbstständigkeit des Individuums sich in der Auflösung ihres Fürsichseyns, in der *Negation* ihrer selbst ihre *positive* Bedeutung, für sich zu seyn, sich gäbe. Diese Einheit des Seyns für anderes oder des sich zum Dinge Machens, und des Fürsichseyns, diese allgemeine Substanz redet ihre *allgemeine Sprache* in den Sitten und Gesetzen seines Volks; aber difs seyende unwandelbare Wesen ist nichts anders, als der Ausdruck der ihr entgegengesetzt scheinenden einzelnen Individualität selbst; die Gesetze sprechen das aus, was jeder Einzelne *ist*, und *thut*; das Individuum erkennt sie nicht nur als seine *allgemeine* gegenständliche Dingheit, sondern ebensosehr sich in ihr, oder als *vereinzelt* in seiner eignen Individualität und in jedem seiner Mitbürger. In dem allgemeinen Geiste hat daher jeder nur die

Gewifsheit seiner selbst, nichts anders in der seyenden Wirklichkeit zu finden, als sich selbst; er ist der andern so gewifs als seiner. — Ich schaue es in allen an, dafs sie für sich selbst nur diese selbstständigen Wesen sind, als Ich es bin; Ich schaue die freye Einheit mit den andern in ihnen so an, dafs sie wie durch Mich, so durch die Andern selbst ist. Sie als Mich, Mich als Sie.

In einem freyen Volke ist darum in Wahrheit die Vernunft verwirklicht; sie ist gegenwärtiger lebendiger Geist, worin das Individuum seine *Bestimmung*, das heifst, sein allgemeines und einzelnes Wesen, nicht nur ausgesprochen und als Dingheit vorhanden findet, sondern selbst dieses Wesen ist, und seine Bestimmung auch erreicht hat. Die weisesten Männer des Alterthums haben darum den Ausspruch gethan: *dafs die Weisheit und die Tugend darin bestehen, den Sitten seines Volks gemäfs zu leben.*

Aus diesem Glücke aber, seine Bestimmung erreicht zu haben, und in ihr zu leben, ist das Selbstbewufstseyn, welches zunächst nur *unmittelbar* und dem *Begriffe nach* Geist ist, herausgetreten, oder auch, — es hat es noch nicht erreicht; denn beydes kann auf gleiche Weise gesagt werden.

Die Vernunft *mufs aus diesem Glücke heraustreten*; denn nur *an sich* oder *unmittelbar* ist das Leben eines freyen Volks die *reale Sittlichkeit*, oder sie ist eine *seyende*, und damit ist auch dieser allgemeine Geist selbst ein einzelner, das Ganze der

Sitten und Gesetze, eine *bestimmte* sittliche Substanz, welche erst in dem höhern Momente, nemlich im *Bewufstseyn über ihr Wesen*, die Beschränkung auszieht, und nur in diesem Erkennen ihre absolute Wahrheit hat, nicht aber unmittelbar in ihrem *Seyn*; in diesem ist sie theils eine beschränkte, theils ist die absolute Beschränkung eben difs, dafs der Geist in der Form des *Seyns* ist.

Ferner ist daher das *einzelne* Bewufstseyn, wie es unmittelbar seine Existenz in der realen Sittlichkeit oder in dem Volke hat, ein gediegenes Vertrauen, dem sich der Geist nicht in seine *abstracte* Momente aufgelöst hat, und das sich also auch nicht als reine *Einzelnheit für sich zu seyn* weifs. Ist es aber zu diesem Gedanken gekommen, wie es mufs, so ist diese *unmittelbare* Einheit mit dem Geiste oder sein *Seyn* in ihm, sein Vertrauen verloren; es für sich *isolirt*, ist sich nun das Wesen, nicht mehr der allgemeine Geist. Das *Moment dieser Einzelnheit des Selbstbewufstseyns* ist zwar in dem allgemeinen Geiste selbst, aber nur als eine verschwindende Gröfse, die wie sie für sich auftritt, in ihm eben so unmittelbar sich auflöst und nur als Vertrauen zum Bewufstseyn kommt. Indem es sich so fixirt, — und jedes Moment, weil es Moment des Wesens ist, mufs selbst dazu gelangen, als Wesen sich darzustellen, — so ist das Individuum den Gesetzen und Sitten gegenübergetreten; sie sind nur ein Gedanke ohne absolute Wesenheit, eine abstracte

Theorie ohne Wirklichkeit; es aber ist als dieses Ist sich die lebendige Wahrheit.

Oder das Selbstbewufstseyn hat *dieses Glück noch nicht erreicht*, sittliche Substanz, der Geist eines Volks zu seyn. Denn aus der Beobachtung zurückgekehrt, ist der Geist zuerst noch nicht als solcher durch sich selbst verwirklicht; er ist nur als *inneres* Wesen oder als die Abstraction gesezt. — Oder er ist erst *unmittelbar*; unmittelbar seyend aber ist er *einzeln*; er ist das practische Bewufstseyn, das in seine vorgefundene Welt mit dem Zwecke einschreitet, sich in dieser Bestimmtheit eines Einzelnen zu verdoppeln, sich diesen als sein seyendes Gegenbild zu erzeugen und dieser Einheit seiner Wirklichkeit mit dem gegenständlichen Wesen bewufst zu werden. Es hat die *Gewifsheit* dieser Einheit; es gilt ihm, dafs sie *an sich* oder dafs diese Uebereinstimmung seiner und der Dingheit schon vorhanden ist, nur *ihm* noch durch es zu werden hat, oder dafs sein Machen ebenso das *Finden* derselben ist. Indem diese Einheit *Glück* heifst, wird difs Individuum hiemit sein *Glück zu suchen* von seinem Geiste in die Welt hinausgeschickt.

Wenn also die Wahrheit dieses vernünftigen Selbstbewufstseyns für uns die sittliche Substanz ist, so ist hier für es der Anfang seiner sittlichen Welterfahrung. Von der Seite, dafs es noch nicht zu jener geworden, dringt diese Bewegung auf sie, und das, was in ihr sich aufhebt, sind die einzelnen

Momente, die ihm isolirt gelten. Sie haben die Form eines unmittelbaren Wollens, oder *Naturtriebs*, der seine Befriedigung erreicht, welche selbst der Inhalt eines neuen Triebes ist. — Von der Seite aber, daſs das Selbstbewuſstseyn das Glück in der Substanz zu seyn verloren, sind diese Naturtriebe mit Bewuſstseyn ihres Zweckes als der wahren Bestimmung und Wesenheit verbunden; die sittliche Substanz ist zum selbstlosen Prädicate herabgesunken, dessen lebendige Subjecte die Individuen sind, die ihre Allgemeinheit durch sich selbst zu erfüllen, und für ihre Bestimmung aus sich zu sorgen haben. — In jener Bedeutung also sind jene Gestalten das Werden der sittlichen Substanz, und gehen ihr vor; in dieser folgen sie, und lösen es für das Selbstbewuſstseyn auf, was seine Bestimmung sey; nach jener Seite geht in der Bewegung, worin erfahren wird, was ihre Wahrheit ist, die Unmittelbarkeit oder Rohheit der Triebe verloren, und der Inhalt derselben in einen höhern über; nach dieser aber die falsche Vorstellung des Bewuſstseyns, das in sie seine Bestimmung setzt. Nach jener ist das *Ziel*, das sie erreichen, die unmittelbare sittliche Substanz; nach dieser aber das Bewuſstseyn derselben, und zwar ein solches, das sie als sein eignes Wesen weiſs; und insofern wäre diese Bewegung das Werden der Moralität, einer höhern Gestalt als jene. Allein diese Gestalten machen zugleich nur Eine Seite ihres Werdens aus,

nemlich diejenige, welche in das *Fürsichseyn* fällt, oder worin das Bewuſstseyn *seine* Zwecke aufhebt; nicht die Seite, nach welcher sie aus der Substanz selbst hervorgeht. Da diese Momente noch nicht die Bedeutung haben können, im Gegensatze gegen die verlorne Sittlichkeit zu Zwecken gemacht zu werden, so gelten sie hier zwar nach ihrem unbefangenen Inhalte, und das Ziel, nach welchem sie dringen, ist die sittliche Substanz. Aber indem unsern Zeiten jene Form derselben näher liegt, in welcher sie erscheinen, nachdem das Bewuſstseyn sein sittliches Leben verloren und es suchend jene Formen wiederholt, so mögen sie mehr in dem Ausdrucke dieser Weise vorgestellt werden.

Das Selbstbewuſstseyn, welches nur erst der Begriff des Geistes ist, tritt diesen Weg in der Bestimmtheit an, sich als einzelner Geist das Wesen zu seyn, und sein Zweck ist also, sich als einzelnes die Verwirklichung zu geben und als dieses in ihr sich zu genieſsen.

In der Bestimmung sich als *für sich seyendes* das Wesen zu seyn, ist es die *Negativität* des Andern; in seinem Bewuſstseyn tritt daher es selbst als das positive einem solchen gegenüber, das zwar *ist*, aber für es die Bedeutung eines nicht an sich seyenden hat; das Bewuſstseyn erscheint entzweyt in diese vorgefundene Wirklichkeit, und in den *Zweck*, den es durch Aufheben derselben vollbringt, und statt jener vielmehr zur Wirklichkeit macht. Sein

erster Zweck ist aber sein *unmittelbares* abstractes *Fürsichseyn*, oder sich als *dieses Einzelne* in einem andern oder ein anderes Selbstbewuſstseyn als sich anzuschauen. Die Erfahrung, was die Wahrheit dieses Zwecks ist, stellt das Selbstbewuſstseyn höher, und es ist sich nunmehr Zweck, insofern es zugleich *allgemeines* ist, und das *Gesetz unmittelbar* an ihm hat. In der Vollbringung dieses *Gesetzes* seines *Herzens* erfährt es aber, daſs das *einzelne* Wesen hiebey sich nicht erhalten, sondern das Gute nur durch die Aufopferung desselben ausgeführt werden kann, und es wird zur *Tugend*. Die Erfahrung, welche sie macht, kann keine andre seyn, als daſs ihr Zweck an sich schon ausgeführt ist, das Glück unmittelbar im Thun selbst sich findet, und das Thun selbst das Gute ist. Der Begriff dieser ganzen Sphäre, daſs die Dingheit das *Fürsichseyn* des Geistes selbst ist, wird in ihrer Bewegung für das Selbstbewuſstseyn. Indem es ihn gefunden, ist es sich also Realität als unmittelbar sich aussprechende Individualität, die keinen Widerstand an einer entgegengesetzten Wirklichkeit mehr findet, und der nur diſs Aussprechen selbst Gegenstand und Zweck ist.

a.

Die Lust und die Nothwendigkeit.

Das Selbstbewuſstseyn, welches sich überhaupt die *Realität* ist, hat seinen Gegenstand an ihm selbst, aber als einen solchen, welchen es nur erst *für sich* hat, und der noch nicht seyend ist; das *Seyn* steht ihm als eine andere Wirklichkeit, denn die seinige ist, gegenüber; und es geht darauf durch Vollführung seines Fürsichseyns sich als anderes selbstständiges Wesen anzuschauen. Dieser *erste Zweck* ist, seiner als einzelnen Wesens in dem andern Selbstbewuſstseyn bewuſst zu werden, oder diſs Andre zu sich selbst zu machen; es hat die Gewiſsheit, daſs *an sich* schon diſs andre es selbst ist. — Insofern es aus der sittlichen Substanz und dem ruhigen Seyn des Denkens zu seinem *Fürsichseyn* sich erhoben, so hat es das Gesetz der Sitte und des Daseyns, die Kenntnisse der Beobachtung und die Theorie, als einen grauen eben verschwindenden Schatten hinter sich, denn diſs ist vielmehr ein Wissen von einem solchen, dessen Fürsichseyn und Wirklichkeit eine andere, als die des Selbstbewuſstseyns ist. Es ist in es statt des himmlisch scheinenden Geistes der Allgemeinheit des Wissens und Thuns, worin die Empfindung und der Genuſs der Einzelnheit schweigt, der Erdgeist gefahren, dem das Seyn nur, welches die Wirklichkeit des einzelnen Bewuſstseyns ist, als die wahre Wirklichkeit gilt.

Es verachtet Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben —
es hat dem Teufel sich ergeben
und mufs zu Grunde gehn.

Es stürzt also ins Leben, und bringt die reine Individualität, in welcher es auftritt, zur Ausführung. Es macht sich weniger sein Glück, als dafs es dasselbige unmittelbar nimmt und geniefst. Die Schatten von Wissenschaft, Gesetzen und Grundsätzen, die allein zwischen ihm und seiner eignen Wirklichkeit stehen, verschwinden, als ein lebloser Nebel, der es nicht mit der Gewifsheit seiner Realität aufnehmen kann; es nimmt sich das Leben, wie eine reife Frucht gepflückt wird, welche ebensosehr selbst entgegen kommt, als sie genommen wird.

Sein Thun ist nur nach einem Momente ein Thun der *Begierde*; es geht nicht auf die Vertilgung des ganzen gegenständlichen Wesens, sondern nur auf die Form seines Andersseyns oder seiner Selbstständigkeit, die ein wesenloser Schein ist; denn *an sich* gilt es ihm für dasselbe Wesen, oder als seine Selbstheit. Das Element, worinn die Begierde und ihr Gegenstand gleichgültig gegeneinander und selbstständig bestehen, ist das *lebendige Daseyn*; der Genufs der Begierde hebt difs, insofern es ihrem Gegenstande zukommt, auf. Aber hier ist difs Element, welches beyden die abgesonderte Wirklichkeit gibt, vielmehr die Kategorie,

ein Seyn, das wesentlich ein *vorgestelltes* ist; es ist daher das *Bewufstseyn* der Selbstständigkeit; — sey es nun das natürliche, oder das zu einem System von Gesetzen ausgebildete Bewufstseyn, welches die Individuen jedes für sich erhält. Diese Trennung ist nicht an sich für das Selbstbewufstseyn, welches als *seine eigne* Selbstheit das andre weifs. Es gegelangt also zum Genufse der *Lust*, zum Bewufstseyn seiner Verwirklichung in einem als selbstständig erscheinenden Bewufstseyn, oder zur Anschauung der Einheit beyder selbstständigen Selbstbewufstseyn. Es erreicht seinen Zweck, erfährt aber eben darin, was die Wahrheit desselben ist. Es begreifft sich als *dieses einzelne Fürsichseyende* Wesen, aber die Verwirklichung dieses Zwecks ist selbst das Aufheben desselben, denn es wird sich nicht Gegenstand als *dieses einzelne*, sondern vielmehr als *Einheit* seiner selbst und des andern Selbstbewufstseyns, hiemit als aufgehobnes Einzelnes oder als *Allgemeines*.

Die genossene Lust hat wohl die positive Bedeutung, *sich selbst* als gegenständliches Selbstbebewufstseyn geworden zu seyn, aber ebensosehr die negative, *sich selbst* aufgehoben zu haben; und indem es seine Verwirklichung nur in jener Bedeutung begriff, tritt seine Erfahrung als Widerspruch in sein Bewufstseyn ein, worin die erreichte Wirklichkeit seiner Einzelnheit sich von dem negativen *Wesen* vernichtet werden sieht, das Wirklichkeits-

los jener leer gegenübersteht und doch die verzehrende Macht desselben ist. Dieses Wesen ist nichts anders als der *Begriff* dessen, was diese Individualität an sich ist. Sie ist aber noch die ärmste Gestalt des sich verwirklichenden Geistes; denn sie ist sich erst die *Abstraction* der Vernunft, oder die *Unmittelbarkeit* der *Einheit* des *Fürsich* und des *Ansichseyns*; ihr Wesen ist also nur die *abstracte* Kategorie. Jedoch hat sie nicht mehr die Form des *unmittelbaren*, *einfachen* Seyns, wie dem beobachtenden Geiste, wo sie das abstracte *Sein*, oder als fremdes gesetzt, die *Dingheit* überhaupt ist. Hier ist in diese Dingheit, das Fürsichseyn und die Vermittlung getreten. Sie tritt daher als *Kreis* auf, dessen Inhalt die entwickelte reine Beziehung der einfachen Wesenheiten ist. Die erlangte Verwirklichung dieser Individualität besteht daher in nichts anderem, als daſs sie diesen Kreis von Abstractionen aus der Eingeschlossenheit des einfachen Selbstbewuſstseyns, in das Element des *Für es seyns*, oder der gegenständlichen Ausbreitung herausgeworfen hat. Was dem Selbstbewuſstseyn also in der genieſsenden Lust als sein Wesen zum *Gegenstande* wird, ist die Ausbreitung jener leeren Wesenheiten, der reinen Einheit, des reinen Unterschiedes, und ihrer Beziehung; weiter hat der Gegenstand, den die Individualität als ihr *Wesen* erfährt, keinen Inhalt. Er ist das, was die *Nothwendigkeit* genannt wird; denn die Nothwendigkeit, das *Schick-*

sal und dergleichen, ist eben dieses, von dem man nicht zu sagen weiſs, *was* es thue, welches seine bestimmten Gesetze und positiver Inhalt seye, weil es der absolute als *Seyn* angeschaute reine Begriff selbst ist, die einfache und leere aber unaufhaltsame und unstörbare *Beziehung*, deren Werk nur das Nichts der Einzelnheit ist. Sie ist dieser *feste Zusammenhang*, weil das Zusammenhängende die reinen Wesenheiten oder die leeren Abstractionen sind; Einheit, Unterschied und Beziehung sind Kategorien, deren jede nichts an und für sich, nur in Beziehung auf ihr Gegentheil ist, und die daher nicht auseinander kommen können. Sie sind durch ihren *Begriff* aufeinander bezogen, denn sie sind die reinen Begriffe selbst; und diese *absolute Beziehung* und abstracte Bewegung macht die Nothwendigkeit aus. Die nur einzelne Individualität, die nur erst den reinen Begriff der Vernunft zu ihrem Inhalte hat, statt aus der todten Theorie in das Leben sich gestürzt zu haben, hat sich also vielmehr nur in das Bewuſstseyn der eignen Leblosigkeit gestürtzt, und wird sich nur als die leere und fremde Nothwendigkeit, als die *todte* Wirklichkeit zu Theil.

Der Uebergang geschieht aus der Form des *Eins* in die der *Allgemeinheit*, aus einer absoluten Abstraction in die andere; aus dem Zwecke des reinen *Fürsichseyns*, das die Gemeinschafft mit *Andern* abgeworfen, in das *reine* Gegentheil, das dadurch

ebenso abstracte *Ansichseyn.* Difs erscheint hiemit so, dafs das Individuum nur zu Grunde gegangen, und die absolute Sprödigkeit der Einzelnheit, an der ebenso harten, aber continuirlichen Wirklichkeit zerstäubt ist. — Indem es als Bewufstseyn die Einheit seiner selbst und seines Gegentheils ist, ist dieser Untergang noch für es; sein Zweck und seine Verwirklichung, so wie der Widerspruch dessen, was *ihm* das Wesen war, und was *an sich* das Wesen ist; — es erfährt den Doppelsinn, der in dem liegt, was es that, nemlich sein *Leben* sich *genommen* zu haben; es nahm das Leben, aber vielmehr ergriff es damit den Tod.

Dieser *Uebergang* seines lebendigen Seyns in die leblose Nothwendigkeit erscheint ihm daher als eine Verkehrung, die durch nichts vermittelt ist. Das Vermittelnde müfste das seyn, worin beyde Seiten eins wären, das Bewufstseyn also das eine Moment im andern erkännte, seinen Zweck und Thun in dem Schicksale, und sein Schicksal in seinem Zwecke und Thun, *sein eigenes Wesen* in dieser *Nothwendigkeit.* Aber diese Einheit ist für difs Bewufstseyn eben die Lust selbst, oder das *einfache, einzelne* Gefühl, und der Uebergang von dem Momente dieses seines Zwecks in das Moment seines wahren Wesens für es ein reiner Sprung in das Entgegengesezte; denn diese Momente sind nicht im Gefühle enthalten und verknüpft, sondern nur im reinen Selbst, das ein Allgemeines oder das

Denken ist. Das Bewufstseyn ist sich daher durch seine Erfahrung, worin ihm seine Wahrheit werden sollte, vielmehr ein Räthsel geworden, die Folgen seiner Thaten sind ihm nicht seine Thaten selbst; was ihm wiederfährt, *für es* nicht die Erfahrung dessen, was es *an sich* ist; der Uebergang nicht eine blose Formänderung desselben Inhalts und Wesens, einmal vorgestellt, als Inhalt und Wesen des Bewufstseyns, das anderemal als Gegenstand oder *angeschautes* Wesen seiner selbst. Die *abstracte Nothwendigkeit* gilt also für die nur negative, unbegriffene *Macht der Allgemeinheit*, an welcher die Individualität zerschmettert wird.

Bis hieher geht die Erscheinung dieser Gestalt des Selbstbewufstseyns; das letzte Moment ihrer Existenz ist der Gedanke ihres Verlusts in der Nothwendigkeit, oder der Gedanke ihrer selbst als eines sich absolut *fremden* Wesens. Das Selbstbewufstseyn *an sich* hat aber diesen Verlust überlebt; denn diese Nothwendigkeit, oder reine Allgemeinheit ist *sein eignes* Wesen. Diese Reflexion des Bewufstseyns in sich, die Nothwendigkeit als *sich* zu wissen, ist eine neue Gestalt desselben.

b.

Das Gesetz des Herzens, und der Wahnsinn des Eigendünkels.

Was die Nothwendigkeit in Wahrheit am Selbstbewuſstseyn ist, diſs ist sie für seine neue Gestalt, worin es sich selbst als das Nothwendige ist; es weiſs *unmittelbar* das *Allgemeine*, oder das *Gesetz* in sich zu haben; welches um dieser Bestimmung willen, daſs es *unmittelbar* in dem Fürsichseyn des Bewuſstseyns ist, das *Gesetz* des *Herzens* heiſst. Diese Gestalt ist *für sich* als *Einzelnheit* Wesen, wie die vorige, aber *sie* ist um die Bestimmung reicher, daſs ihr diſs für *Fürsichseyn* als nothwendiges oder allgemeines gilt.

Das Gesetz also, das unmittelbar das eigne des Selbstbewuſstseyns ist, oder ein Herz, das aber ein Gesetz an ihm hat, ist der *Zweck*, den es zu verwirklichen geht. Es ist zu sehen, ob seine Verwirklichung diesem Begriffe entsprechen, und ob es in ihr diſs sein Gesetz als das Wesen erfahren wird.

Diesem Herzen steht eine Wirklichkeit gegenüber; denn im Herzen ist das Gesetz nur erst *für sich*, noch nicht verwirklicht und also zugleich etwas *Anderes*, als der Begriff ist. Dieses Andere bestimmt sich dadurch als eine Wirklichkeit, die das entgegengesetzte des zu verwirklichenden, hiemit der *Widerspruch* des *Gesetzes* und der *Ein*

zelnheit ist. Sie ist also einerseits ein Gesetz, von dem die einzelne Individualität gedrückt wird, eine gewaltthätige Ordnung der Welt, welche dem Gesetze des Herzens widerspricht; — und andererseits eine unter ihr leidende Menschheit, welche nicht dem Gesetze des Herzens folgt, sondern einer fremden Nothwendigkeit unterthan ist. — Diese Wirklichkeit, die der itzigen Gestalt des Bewuſstseyns *gegenüber* erscheint, ist, wie erhellt, nichts anders als das vorhergehende entzweyte Verhältniſs der Individualität und ihrer Wahrheit, das Verhältniſs einer grausamen Nothwendigkeit, von welcher jene erdrückt wird. *Für uns* tritt die vorhergehende Bewegung darum der neuen Gestalt gegenüber, weil diese an sich aus ihr entsprungen, das Moment, woraus sie herkommt, also nothwendig für sie ist; ihr aber erscheint es als ein *vorgefundenes*, indem sie kein Bewuſstseyn über ihren *Ursprung* hat, und ihr das Wesen ist, vielmehr *für sich* selbst oder das negative gegen diſs positive Ansich zu seyn.

Diese dem Gesetze des Herzens widersprechende Nothwendigkeit, so wie das durch sie vorhandene Leiden, aufzuheben, darauf ist also diese Individualität gerichtet. Sie ist hiemit nicht mehr der Leichtsinn der vorigen Gestalt, die nur die einzelne Lust wollte, sondern die Ernsthaftigkeit eines hohen Zwecks, die ihre Lust in der Darstellung ihres *vortrefflichen* eigenen Wesens und in der Hervorbringung des *Wohls der Menschheit* sucht. Was

sie verwirklicht, ist selbst das Gesetz, und ihre Lust daher zugleich die Allgemeine aller Herzen. Beydes ist ihr *ungetrennt*; ihre Lust das gesetzmäſsige, und die Verwirklichung des Gesetzes der allgemeinen Menschheit, Bereitung ihrer einzelnen Lust. Denn innerhalb ihrer selbst ist *unmittelbar* die Individualität und das Nothwendige Eins; das Gesetz, Gesetz des Herzens. Die Individualität ist noch nicht aus ihrer Stelle gerückt, und die Einheit beyder nicht durch die vermittelnde Bewegung derselben, noch nicht durch die Zucht zu Stande gekommen. Die Verwirklichung des unmittelbaren *ungezogenen* Wesens gilt für Darstellung einer Vortrefflichkeit und für Hervorbringung des Wohls der Menschheit.

Das Gesetz dagegen, welches dem Gesetze des Herzens gegenübersteht, ist vom Herzen getrennt, und frey für sich. Die Menschheit, die ihm angehört, lebt nicht in der beglückenden Einheit des Gesetzes mit dem Herzen, sondern entweder in grausamer Trennung und Leiden, oder wenigstens in der Entbehrung des Genusses *seiner selbst* bey der *Befolgung* des Gesetzes, und in dem Mangel des Bewuſstseyns der eignen Vortrefflichkeit bey der *Ueberschreitung* desselben. Weil jene gewalthabende göttliche und menschliche Ordnung von dem Herzen getrennt ist, ist sie diesem ein *Schein*, welcher das verlieren soll, was ihm noch zugesellt ist, nemlich die Gewalt und die Wirklichkeit. Sie mag in

ihrem *Inhalte* wohl zufälligerweise mit dem Gesetze des Herzens übereinstimmen, und dann kann sich dieses sie gefallen lassen; aber nicht das gesetzmäſsige rein als solches ist ihm das Wesen, sondern daſs es darin das Bewuſstseyn *seiner selbst*, daſs es *sich* darin befriedigt habe. Wo der Inhalt der allgemeinen Nothwendigkeit aber nicht mit dem Herzen übereinstimmt, ist sie auch ihrem Inhalte nach nichts an sich, und muſs dem Gesetze des Herzens weichen.

Das Individuum *vollbringt* also das Gesetz seines Herzens; es wird *allgemeine Ordnung*, und die Lust zu einer an und für sich gesetzmäſsigen Wirklichkeit. Aber in dieser Verwirklichung ist es ihm in der That entflohen; es wird unmittelbar nur das Verhältniſs, welches aufgehoben werden sollte. Das Gesetz des Herzens hört eben durch seine Verwirklichung auf, Gesetz des *Herzens* zu seyn. Denn es erhält darin die Form des *Seyns*, und ist nun *allgemeine Macht*, für welche *dieses* Herz gleichgültig ist, so daſs das Individuum, *seine eigene* Ordnung dadurch, daſs es sie *aufstellt*, nicht mehr als die seinige findet. Durch die Verwirklichung seines Gesetzes bringt es daher nicht *sein* Gesetz, sondern indem sie *an sich* die seinige, für es aber eine fremde ist, nur diſs hervor, in die wirkliche Ordnung sich zu verwickeln; und zwar in sie als eine ihm nicht nur fremde, sondern feindliche Uebermacht. — Durch seine That setzt es sich *in* oder vielmehr

als das allgemeine Element der seyenden Wirklichkeit, und seine That soll selbst nach seinem Sinne den Werth einer allgemeinen Ordnung haben. Aber damit hat es sich von sich selbst *frey* gelassen, es wachst als Allgemeinheit für sich fort und reinigt sich von der Einzelnheit; das Individuum, welches die Allgemeinheit nur in der Form seines unmittelbaren Fürsichseyns erkennen will, erkennt sich also nicht in dieser freyen Allgemeinheit, während es ihr zugleich angehört, denn sie ist sein Thun. Diſs Thun hat daher die verkehrte Bedeutung, der allgemeinen Ordnung zu *widersprechen*, denn seine That soll That *seines* einzelnen Herzens, nicht freye allgemeine Wirklichkeit seyn: und zugleich hat es sie in der That *anerkannt*, denn das Thun hat den Sinn, sein Wesen als *freye Wirklichkeit* zu setzen, das heiſst die Wirklichkeit als sein Wesen anzuerkennen.

Das Individuum hat durch den Begriff seines Thuns die nähere Weise bestimmt, in welcher die wirkliche Allgemeinheit, der es sich angehörig gemacht, sich gegen es kehrt. Seine That gehört als *Wirklichkeit* dem Allgemeinen an; ihr Inhalt aber ist die eigene Individualität, welche sich als diese *einzelne* dem Allgemeinen entgegengesetzte erhalten will. Es ist nicht irgend ein bestimmtes Gesetz, von dessen Aufstellung die Rede wäre, sondern die unmittelbare Einheit des einzelnen Herzens mit der Allgemeinheit, ist der zum Gesetze erhobene und geltensollende Gedanke, daſs in dem, was Gesetz

ist, *jedes Herz sich* selbst erkennen mufs. Aber nur das Herz dieses Individuums hat seine Wirklichkeit in seiner That, welche ihm *sein Fürsichseyn* oder *seine Lust* ausdrückt, gesetzt. Sie soll unmittelbar als allgemeines gelten, das heifst, sie ist in Wahrheit etwas Besonderes, und hat nur die Form der Allgemeinheit, sein *besonderer* Inhalt soll *als solcher* für allgemein zu gelten. Daher finden in iesem Inhalte die andern nicht das Gesetz ihres Herzens, sondern vielmehr das *eines andern* vollbracht, und eben nach dem allgemeinen Gesetze, dafs in dem, was Gesetz ist, jedes sein Herz finden soll, kehren sie sich ebenso gegen die Wirklichkeit, welche *es* aufstellte, als es sich gegen die ihrige kehrte. Das Individuum findet also, wie zuerst nur das starre Gesetz, itzt die Herzen der Menschen selbst seinen vortrefflichen Absichten entgegen und zu verabscheuen.

Weil difs Bewufstseyn die Allgemeinheit nur erst als *unmittelbare*, und die Nothwendigkeit als Nothwendigkeit des *Herzens* kennt, ist ihm die Natur der Verwirklichung und der Wirksamkeit unbekannt, dafs sie als das *Seyende* in ihrer Wahrheit vielmehr das *an sich allgemeine* ist, worin die Einzelnheit des Bewufstseyns, die sich ihr anvertraut, um als *diese* unmittelbare *Einzelnheit* zu *seyn*, vielmehr untergeht; statt dieses *seines Seyns* erlangt es also in dem Seyn die Entfremdung *seiner selbst*. Dasjenige, worin es sich nicht erkennt, ist aber

nicht mehr die todte Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit als belebt durch die allgemeine Individualität. Es nahm diese göttliche und menschliche Ordnung, die es geltend vorfand, für eine todte Wirklichkeit, worin, wie es selbst, das sich als dieses für sich seyende dem allgemeinen entgegengesetzte Herz fixirt, so die ihr angehören, das Bewufstseyn ihrer selbst nicht hätten; es findet sie aber vielmehr von dem Bewufstseyn aller belebt, und als Gesetz aller Herzen. Es macht die Erfahrung, dafs die Wirklichkeit belebte Ordnung ist, zugleich in der That eben dadurch, dafs es das Gesetz seines Herzens verwirklicht; denn difs heifst nichts anders, als dafs die Individualität sich als allgemeines zum Gegenstande wird, worin es sich aber nicht erkennt.

Was also dieser Gestalt des Selbstbewufstseyns aus ihrer Erfahrung als das Wahre hervorgeht, *widerspricht* dem, was sie *für sich* ist. Was sie aber für sich ist, hat selbst die Form absoluter Allgemeinheit für sie, und es ist das Gesetz des Herzens, welches mit dem *Selbst*bewufstseyn unmittelbar Eins ist. Zugleich ist die bestehende und lebendige Ordnung eben so sein *eignes Wesen* und Werk, es bringt nichts anders hervor, als sie; sie ist in gleich unmittelbarer Einheit mit dem Selbstbewufstseyn. Dieses ist auf diese Weise, einer gedoppelten entgegengesetzten Wesenheit angehörend, an sich selbst widersprechend, und im Innersten zerrüttet. Das

Gesetz *dieses* Herzens ist nur dasjenige, worin das Selbstbewufstseyn sich selbst erkennt; aber die allgemeine gültige Ordnung ist durch die Verwirklichung jenes Gesetzes, ebenso ihm sein eigenes *Wesen* und seine eigene *Wirklichkeit* geworden; was in seinem Bewufstseyn sich also widerspricht, ist beydes in der Form des Wesens und seiner eignen Wirklichkeit für es.

Indem es difs Moment seines sich bewufsten Untergangs und darin das Resultat seiner Erfahrung ausspricht, zeigt es sich als diese innere Verkehrung seiner selbst, als die Verrücktheit des Bewufstseyns, welchem sein Wesen unmittelbar Unwesen, seine Wirklichkeit unmittelbar Unwirklichkeit ist. — Die Verrücktheit kann nicht dafür gehalten werden, dafs überhaupt etwas wesenloses für wesentlich, etwas nichtwirkliches für wirklich gehalten werde, so dafs das, was für den einen wesentlich oder wirklich ist, es für einen andern nicht wäre, und das Bewufstseyn der Wirklichkeit und Nichtwirklichkeit, oder der Wesenheit und Unwesenheit auseinander fielen. — Wenn etwas in der That für das Bewufstsein überhaupt wirklich und wesentlich, für mich aber nicht ist, so habe ich in dem Bewufstseyn seiner Nichtigkeit, zugleich da ich Bewufstseyn überhaupt bin, das Bewufstseyn seiner Wirklichkeit, — und indem sie beyde fixirt sind, so ist difs eine Einheit, welche der Wahnsinn im Allgemeinen ist. In diesem ist aber nur

ein *Gegenstand* für das Bewufstseyn verrückt; nicht das Bewufstseyn als solches in und für sich selbst. In dem Resultate des Erfahrens, das sich hier ergeben hat, ist aber das Bewufstseyn in seinem Gesetze sich *seiner selbst*, als dieses wirklichen bewufst; und zugleich indem ihm ebendieselbe Wesenheit, dieselbe Wirklichkeit *entfremdet* ist, ist es als Selbstbewufstseyn, als absolute Wirklichkeit sich seiner Unwirklichkeit bewufst, oder die beyden Seiten gelten ihm nach ihrem Widerspruche unmittelbar als *sein Wesen*, das also im innersten verrückt ist.

Das Herzklopfen für das Wohl der Menschheit geht darum in das Toben des verrückten Eigendünkels über; in die Wuth des Bewufstseyns, gegen seine Zerstörung sich zu erhalten, und diſs dadurch, dafs es die Verkehrtheit, welche es selbst ist, aus sich herauswirfft, und sie als ein Anderes anzusehen und auszusprechen sich anstrengt. Es spricht also die allgemeine Ordnung aus, als eine von fanatischen Priestern, schwelgenden Despoten und für ihre Erniedrigung hinabwärts durch Erniedrigen und Unterdrücken sich entschädigenden Dienern derselben erfunden, und zum namenlosen Elende der betrognen Menschheit gehandhabte Verkehrung des Gesetzes des Herzens und seines Glückes. — Das Bewufstseyn spricht in dieser seiner Verrücktheit die *Individualität* als das verrückende und verkehrte aus, aber *eine fremde* und *zufällige*. Aber das Herz, oder die *unmittelbar*, *allgemeinseyn-*

wollende Einzelnheit des Bewufstseyns ist diſs Verrückende und Verkehrte selbst, und sein Thun nur die Hervorbringung dessen, daſs dieser Widerspruch *seinem* Bewuſstseyn wird. Denn das Wahre ist ihm das Gesetz des Herzens, — ein bloſs *gemeyntes*, das nicht, wie die bestehende Ordnung, den Tag ausgehalten hat, sondern vielmehr wie es sich diesem zeigt, zu Grunde geht. Diſs sein Gesetz sollte *Wirklichkeit* haben; hierin ist ihm das Gesetz als *Wirklichkeit*, als *geltende Ordnung* Zweck und Wesen, aber unmittelbar ist ihm ebenso die *Wirklichkeit*, eben das Gesetz als *geltende Ordnung*, vielmehr das Nichtige. — Ebenso seine *eigne* Wirklichkeit, *es selbst* als Einzelnheit des Bewuſstseyns ist sich das Wesen; aber es ist ihm Zweck sie *seyend* zu setzen; es ist ihm also unmittelbar vielmehr sein Selbst als Nichteinzelnes das Wesen, oder Zweck als Gesetz, ebendarin als eine Allgemeinheit, welche es für sein Bewuſstseyn selbst sey. — Dieser sein Begriff wird durch sein Thun zu seinem Gegenstande; sein Selbst erfährt es also vielmehr als das Unwirkliche, und die Unwirklichkeit als seine Wirklichkeit. Es ist also nicht eine zufällige und fremde Individualität, sondern eben dieses Herz nach allen Seiten in sich das Verkehrte und Verkehrende.

Indem aber die unmittelbar allgemeine Individualität das Verkehrte und Verkehrende ist, ist nicht weniger diese allgemeine Ordnung, da sie das Gesetz aller *Herzen*, das heiſs, des Verkehrten ist,

selbst an sich das Verkehrte, wie die tobende Verrücktheit es aussprach, Einmal erweist sie sich in dem Widerstande. welcher das Gesetz eines Herzens an den andern Einzelnen findet, *Gesetz* aller Herzen zu seyn. Die bestehenden Gesetze werden gegen das Gesetz eines Individuums vertheidigt, weil sie nicht bewufstlose, leere und todte Nothwendigkeit, sondern geistige Allgemeinheit und Substanz sind, worin diejenigen, an denen sie ihre Wirklichkeit hat, als Individuen leben, und ihrer selbst bewufst sind; so dafs wenn sie auch über diese Ordnung als ob sie dem innern Gesetze zuwiderlaufe, klagen und die Meynungen des Herzens gegen sie halten, in der That mit ihrem Herzen an ihr als ihrem Wesen hängen; und wenn diese Ordnung ihnen genommen wird, oder sie selbst sich daraussetzen, sie alles verlieren. Indem hierin eben die Wirklichkeit und Macht der öffentlichen Ordnung besteht, erscheint also diese als das sich selbst gleiche allgemein belebte Wesen, und die Individualität als die Form derselben. — Aber diese Ordnung ist eben so das Verkehrte.

Denn darin, dafs sie das Gesetz aller Herzen ist, dafs alle Individuen unmittelbar dieses Allgemeine sind, ist sie eine Wirklichkeit, welche nur die Wirklichkeit der *für sich seyenden* Individualität, oder des Herzens ist. Das Bewufstseyn, welches das Gesetz seines Herzens aufstellt, erfährt also Widerstand von andern, weil es den *ebenso einzel-*

nen Gesetzen ihres Herzens widerspricht, und diese thun in ihrem Widerstande nichts anders, als ihr Gesetz aufstellen und geltend machen. Das *Allgemeine*, das vorhanden ist, ist daher nur ein allgemeiner Widerstand und Bekampfung aller gegen einander, worin jeder seine eigene Einzelnheit geltend macht, aber zugleich nicht dazu kommt, weil sie denselben Widerstand erfahrt, und durch die andern gegenseitig aufgelost wird. Was öffentliche *Ordnung* scheint, ist also diese allgemeine Befehdung, worin jeder an sich reifst, was er kann, die Gerechtigkeit an der Einzelnheit der Andern ausübt und die seinige festsetzt, die ebenso durch andere verschwindet. Sie ist der *Weltlauff*, der Schein eines bleibenden Ganges, der nur eine *gemeynte Allgemeinheit*, und dessen Inhalt vielmehr das wesenlose Spiel der Festsetzung der Einzelnheiten und ihrer Auflösung ist.

Betrachten wir beyde Seiten der allgemeinen Ordnung gegen einander, so hat die letztere Allgemeinheit zu ihrem Inhalte die unruhige Individualität, für welche die Meynung, oder die Einzelnheit Gesetz, das Wirkliche unwirklich, und das Unwirkliche das Wirkliche ist. Sie ist aber zugleich die *Seite der Wirklichkeit* der Ordnung, denn ihr gehört das *Fürsichseyn* der Individualität an. — Die andere Seite ist das *Allgemeine* als *ruhiges* Wesen, aber eben darum nur als ein *Inneres*, das nicht gar nicht, aber doch keine Wirklichkeit ist, und

nur durch Aufhebung der Individualität, welche sich die Wirklichkeit angemaſst hat, selbst wirklich werden kann. Diese Gestalt des Bewuſstseyns, sich in dem Gesetze, in dem *An sich* Wahren und Guten nicht als die Einzelnheit, sondern nur als *Wesen* zu werden, die Individualität aber als das Verkehrte und Verkehrende zu wissen, und daher die Einzelnheit des Bewuſstseyns aufopfern zu müssen, ist die *Tugend.*

c.

Die Tugend und der Weltlauff.

In der ersten Gestalt der thätigen Vernunft war das Selbstbewuſstseyn sich reine Individualität, und ihr gegenüber stand die leere Allgemeinheit. In der zweyten hatten die beyden Theile des Gegensatzes, jeder die *beyden* Momente, Gesetz und Individualität an ihnen; der eine aber, das Herz, war ihre unmittelbare Einheit, der andere ihre Entgegensetzung. Hier im Verhältnisse der Tugend und des Weltlaufs, sind beyde Glieder, jedes Einheit und Gegensatz dieser Momente, oder eine Bewegung des Gesezes und der Individualität gegeneinander, aber eine entgegengesetzte. Dem Bewuſstseyn der Tugend ist das *Gesetz* das *Wesentliche* und die Individualität das aufzuhebende, und also sowohl

an ihrem Bewufstseyn selbst als an dem Weltlauffe. An jenem ist die eigne Individualität in die Zucht unter das Allgemeine, das an sich Wahre und Gute, zu nehmen; es bleibt aber darin noch persönliches Bewufstseyn; die wahre Zucht ist allein die Aufopfrung der ganzen Persönlichkeit, als die Bewährung, daſs es in der That nicht noch an Einzelnheiten festgeblieben ist. In dieser einzelnen Aufopfrung wird zugleich die Individualität an *dem Weltlauffe* vertilgt, denn sie ist auch einfaches beyden gemeinschaftliches Moment. — In diesem verhält sich die Individualität auf die verkehrte Weise, als sie am tugendhaften Bewufstseyn gesetzt ist, nemlich sich zum Wesen zu machen, und dagegen das *an sich* Gute und Wahre sich zu unterwerfen. — Der Weltlauff ist ferner ebenso für die Tugend nicht nur diſs durch die *Individualität verkehrte* Allgemeine; sondern die absolute *Ordnung* ist gleichfalls gemeinschaftliches Moment, an dem Weltlauffe nur nicht als *seyende Wirklichkeit* für das Bewufstseyn vorhanden, sondern das *innere Wesen* desselben. Sie ist daher nicht erst durch die Tugend eigentlich hervorzubringen, denn das Hervorbringen ist, als *Thun*, Bewufstseyn der Individualität, und diese vielmehr aufzuheben; durch dieses Aufheben aber wird dem *An sich* des Weltlauffs gleichsam nur Raum gemacht, an und für sich selbst in die Existenz zu treten.

Der allgemeine *Inhalt* des wirklichen Weltlauffs hat sich schon ergeben; näher betrachtet, ist

er wieder nichts anders als die beyden vorhergehenden Bewegungen des Selbstbewufstseyns. Aus ihnen ist die Gestalt der Tugend hervorgegangen; indem sie ihr Ursprung sind, hat sie sie vor sich; sie geht aber darauf, ihren Ursprung aufzuheben, und sich zu realisiren, oder *für sich* zu werden. Der Weltlauff ist also einerseits die einzelne Individualität, welche ihre Lust und Genufs sucht, darin zwar ihren Untergang findet, und hiemit das Allgemeine befriedigt. Aber diese Befriedigung selbst so wie die übrigen Momente dieses Verhältnisses ist eine verkehrte Gestalt und Bewegung des Allgemeinen. Die Wirklichkeit ist nur die Einzelnheit der Lust und des Genusses, das Allgemeine aber ihr entgegengesetzt; eine Nothwendigkeit, welche nur die leere Gestalt desselben, eine nur negative Rückwirkung und inhaltsloses Thun ist. — Das andere Moment des Weltlauffs ist die Individualität, welche an und für sich Gesetz seyn will, und in dieser Einbildung die bestehende Ordnung stört; das allgemeine Gesetz erhält sich zwar gegen diesen Eigendünkel, und tritt nicht mehr als ein dem Bewufstseyn Entgegengesetztes und Leeres, nicht als eine todte Nothwendigkeit auf, sondern als *Nothwendigkeit in dem Bewufstseyn selbst.* Aber wie es als die *bewufste* Beziehung der absolut widersprechenden Wirklichkeit existirt, ist es die Verrücktheit; wie es aber als *gegenständliche* Wirklichkeit ist, ist es die Verkehrtheit überhaupt. Das Allgemeine stellt

sich also wohl in beyden Seiten als die Macht ihrer Bewegung dar, aber die *Existenz* dieser Macht ist nur die allgemeine Verkehrung.

Von der Tugend soll es nun seine wahrhafte Wirklichkeit erhalten, durch das Aufheben der Individualität, des Princips der Verkehrung; ihr Zweck ist, hiedurch den verkehrten Weltlauff wieder zu verkehren und sein wahres Wesen hervorzubringen. Diſs wahre Wesen ist an dem Weltlauffe nur erst als sein *Ansich*, es ist noch nicht wirklich; und die Tugend *glaubt* es daher nur. Diesen Glauben geht sie zum Schauen zu erheben, ohne aber der Früchte ihrer Arbeit und Aufopferung zu genieſsen. Denn insofern sie *Individualität* ist, ist sie das *Thun* des Kampfes, den sie mit dem Weltlauffe eingeht; ihr Zweck und wahres Wesen aber ist die Besiegung der Wirklickeit des Weltlauffs; die dadurch bewirkte Existenz des Guten, ist hiemit das Aufhören ihres *Thuns*, oder des *Bewuſst*seyns der Individualität. — Wie dieser Kampf selbst bestanden werde, was die Tugend in ihm erfährt, ob durch die Aufopferung, welche sie über sich nimmt, der Weltlauff unterliege, die Tugend aber siege, — diſs muſs sich aus der Natur der lebendigen *Waffen* entscheiden, welche die Kämpfer führen. Denn die Waffen sind nichts anderes, als das *Wesen* der Kämpfer selbst, das nur für sie beyde gegenseitig hervortritt. Ihre Waffen haben sich hiemit schon aus dem ergeben, was an sich in diesem Kampfe vorhanden ist.

Das *Allgemeine* ist für das tugendhaffte Bewuſstseyn im *Glauben*, oder *an sich* wahrhafft; noch nicht eine wirkliche, sondern eine *abstracte* Allgemeinheit; an diesem Bewuſstseyn selbst ist es *als Zweck*, an dem Weltlauffe als *Inneres*. In eben dieser Bestimmung stellt das Allgemeine sich auch an der Tugend für den Weltlauff dar; denn sie *will* das Gute erst ausführen, und gibt selbst es noch nicht für Wirklichkeit aus. Diese Bestimmtheit kann auch so betrachtet werden, daſs das Gute, indem es in dem Kampf gegen den Weltlauff auftritt, damit sich darstellt, als seyend *für ein anderes;* als etwas, das nicht *an und für sich selbst* ist, denn sonst würde es nicht durch Bezwingung seines Gegentheils sich erst seine Wahrheit geben wollen. Es ist nur erst *für ein anderes*, heiſst dasselbe, was vorher von ihm in der entgegengesetzten Betrachtung sich zeigte, nemlich es ist erst eine *Abstraction*, welche nur in dem Verhältnisse, nicht an und für sich, Realität hat.

Das Gute oder Allgemeine, wie es also hier auftritt, ist dasjenige, was die *Gaben*, *Fähigkeiten*, *Kräffte* genannt wird. Es ist eine Weise des Geistigen zu seyn, worin es als ein Allgemeines vorgestellt wird, das zu seiner Belebung und Bewegung des Princips der Individualität bedarf, und in dieser seine *Wirklichkeit* hat. Von diesem Princip, insofern es am Bewuſstseyn der Tugend ist, wird diſs Allgemeine *gut angewendet*, von ihm aber, insofern es am Weltlauff ist, *misbraucht;* — ein passives Werk-

zeug, das von der Hand der freyen Individualität regiert, gleichgültig gegen den Gebrauch, den sie von ihm macht, auch zur Hervorbringung einer Wirklichkeit misbraucht werden kann, die seine Zerstörung ist; eine leblose, eigner Selbstständigkeit entbehrende Materie, die so oder auch anders, und selbst zu ihrem Verderben geformt werden kann.

Indem diss Allgemeine dem Bewufstseyn der Tugend, wie dem Weltlauffe auf gleiche Weise zu Gebote steht, so ist nicht abzusehen, ob so ausgerüstet, die Tugend das Laster besiegen werde. Die Waffen sind dieselben; sie sind diese Fähigkeiten und Kräffte. Zwar hat die Tugend ihren Glauben an die ursprüngliche Einheit ihres Zweckes und des Wesens des Weltlauffes in den Hinterhalt gelegt, welche dem Feinde während des Kampfes in den Rücken fallen, und *an sich* ihn vollbringen soll; so dafs hiedurch in der That für den Ritter der Tugend sein eignes *Thun* und Kämpfen eigentlich eine Spiegelfechterey ist, die er nicht für Ernst nehmen *kann*, weil er seine wahrhaffte Stärke darein setzt, dafs das Gute *an und für sich selbst* sey, d. h. sich selbst vollbringe, — eine Spiegelfechterey, die er auch nicht zum Ernste werden lassen *darf*. Denn dasjenige, was er gegen den Feind kehrt, und gegen sich gekehrt findet, und dessen Abnutzung und Beschädigung er sowohl an ihm selbst, als seinem Feinde daran wagt, soll nicht das Gute selbst seyn; denn für dessen Bewahrung und Ausführung kämpft er; sondern was

daran gewagt wird, sind nur die gleichgültigen Gaben und Fähigkeiten. Allein diese sind in der That nichts anderes, als eben dasjenige individualitätslose Allgemeine selbst, welches durch den Kampf erhalten und verwirklicht werden soll. — Es ist aber zugleich durch den Begriff des Kampfs selbst unmittelbar *bereits verwirklicht;* es ist das *Ansich*, das *Allgemeine;* und seine Verwirklichung heifst nur dieses, dafs es *zugleich für ein anderes* sey. Die beyden oben angegebenen Seiten, nach deren jeder es zu einer Abstraction wurde, *sind nicht mehr getrennt,* sondern in und durch den Kampf ist das Gute auf beyde Weisen zumal gesetzt. — Das tugendhaffte Bewufstseyn tritt aber in den Kampf gegen den Weltlauff als gegen ein dem Guten entgegengesetztes; was er ihm hierin darbietet, ist das Allgemeine, nicht nur als abstractes allgemeines, sondern als ein von der Individualität belebtes, und für ein anderes seyendes, oder das *wirkliche Gute.* Wo also die Tugend den Weltlauff anfafst, trifft sie immer auf solche Stellen, die die Existenz des Guten selbst sind, das in alle Erscheinung des Weltlauffs, als das *Ansich* des Weltlauffs, unzertrennlich verschlungen ist, und in der Wirklichkeit desselben auch sein Daseyn hat; er ist also für sie unverwundbar. Ebensolche Existenzen des Guten, und hiemit unverletzliche Verhältnisse, sind alle Momente, welche von der Tugend selbst an ihr darangesetzt und aufgeopfert werden sollten. Das Kämpfen kann daher nur ein

Schwanken zwischen Bewahren und Aufopfern seyn; oder vielmehr kann weder Aufopferung des Eignen, noch Verletzung des Fremden stattfinden. Die Tugend gleicht nicht nur jenem Streiter, dem es im Kampfe allein darum zu thun ist, sein Schwerdt blank zu erhalten, sondern sie hat auch den Streit darum begonnen, die Waffen zu bewahren; und nicht nur kann sie die ihrigen nicht gebrauchen, sondern muſs auch die des Feindes unverletzt erhalten, und sie gegen sich selbst schützen, denn alle sind edle Theile des Guten, für welches sie in den Kampf ging.

Diesem Feinde dagegen ist nicht das *Ansich*, sondern die *Individualität* das Wesen; seine Krafft also das negative Princip, welchem nichts bestehend und absolut heilig ist, sondern welches den Verlust von Allem und Jedem wagen und ertragen kann. Hiedurch ist ihm der Sieg ebensosehr an ihm selbst gewiſs, als durch den Widerspruch, in welchen sich sein Gegner verwickelt. Was der Tugend *ansich* ist, ist dem Weltlauffe nur für *ihn;* er ist frey von jedem Momente, das für sie fest und woran sie gebunden ist. Er hat ein solches Moment dadurch, daſs es für ihn nur als ein solches gilt, das er ebensowohl aufheben als bestehen lassen kann, in seiner Gewalt; und damit auch den daran befestigten tugendhafften Ritter. Dieser kann sich davon nicht als von einem äuſserlich umgeworffenen Mantel loswickeln, und durch Hinterlassung desselben sich

frey machen; denn es ist ihm das nicht aufzugebende Wesen.

Was endlich den Hinterhalt betrifft, aus welchem das *gute Ansich* dem Weltlauffe listigerweise in den Rücken fallen soll, so ist diese Hoffnung an sich nichtig. Der Weltlauff ist das wache seiner selbst gewisse Bewufstseyn, das nicht von hinten an sich kommen läfst, sondern allenthalben die Stirne bietet; denn *er* ist dieses, dafs alles *für ihn* ist, dafs alles *vor ihm* steht. Das gute *Ansich* aber, ist es *für* seinen Feind, so ist es in dem Kampfe, den wir gesehen haben; insofern es aber nicht *für ihn*, sondern *ansich* ist, ist es das passive Werkzeug der Gaben und Fähigkeiten, die wirklichkeitslose Materie; als Daseyn vorgestellt, wäre es ein schlafendes und dahinten, man weifs nicht wo, bleibendes Bewufstseyn.

Die Tugend wird also von dem Weltlauffe besiegt, weil das abstracte, unwirkliche *Wesen* in der That ihr Zweck ist, und weil in Ansehung der Wirklichkeit ihr Thun auf *Unterschieden* beruht, die allein in den *Worten* liegen. Sie wollte darin bestehen, durch *Aufopferung der Individualität* das Gute zur *Wirklichkeit* zu bringen, aber die Seite der *Wirklichkeit* ist selbst nichts anders, als die Seite der *Individualität.* Das Gute sollte dasjenige seyn, was *an sich*, und dem, was *ist*, entgegengesetzt ist, aber das *Ansich* ist, nach seiner Realität und Wahrheit genommen, vielmehr das *Seyn selbst.* Das *Ansich* ist

zunächst die *Abstraction des Wesens* gegen die Wirklichkeit; aber die Abstraction ist eben dasjenige, was nicht wahrhafft, sondern nur *für das Bewufstseyn* ist; das heifst aber, es ist selbst dasjenige, was *wirklich* genannt wird; denn das Wirkliche ist, was wesentlich *für ein anderes* ist, oder es ist das *Seyn*. Das Bewufstseyn der Tugend aber beruht auf diesem Unterschiede des *Ansich* und des *Seyns*, der keine Wahrheit hat. — Der Weltlauff sollte die Verkehrung des Guten seyn, weil er die *Individualität* zu seinem Princip hatte; allein diese ist das Princip der *Wirklichkeit;* denn eben sie ist das Bewufstseyn, wodurch das *Ansichseyende* ebensosehr *für ein anderes* ist; er verkehrt das Unwandelbare, aber er verkehrt es in der That aus dem *Nichts der Abstraction in das Seyn der Realität.*

Der Weltlauff siegt also über das, was die Tugend im Gegensatze gegen ihn ausmacht; er siegt über sie, der die wesenlose Abstraction das Wesen ist. Er siegt aber nicht über etwas reales, sondern über das Erschaffen von Unterschieden, welche keine sind, über diese pomphafften Reden vom Besten der Menschheit, und der Unterdrückung derselben, von der Aufopferung fürs Gute, und dem Misbrauche der Gaben; — solcherley ideale Wesen und Zwecke sinken als leere Worte zusammen, welche das Herz erheben und die Vernunft leer lassen; erbauen, aber nichts aufbauen; Declamationen, welche nur diesen Inhalt bestimmt aussprechen, daſs das Individuum,

welches für solche edle Zwecke zu handeln vorgibt, und solche vortreffliche Redensarten führt, sich für ein vortreffliches Wesen gilt; — eine Aufschwellung, welche sich und andern den Kopf groſs macht, aber groſs von einer leeren Aufgeblasenheit. — Die antike Tugend hatte ihre bestimmte sichere Bedeutung, denn sie hatte an der *Substanz* des Volks ihre *inhaltsvolle Grundlage*, und ein *wirkliches schon existirendes* Gutes zu ihrem Zwecke; sie war daher auch nicht gegen die Wirklichkeit als eine *allgemeine Verkehrtheit* und gegen einen *Weltlauff* gerichtet. Die betrachtete aber ist aus der Substanz heraus, eine wesenlose Tugend, eine Tugend nur der Vorstellung und der Worte, die jenes Inhalts entbehren. — Diese Leerheit der mit dem Weltlauffe kämpfenden Rednerey würde sich sogleich aufdecken, wenn gesagt werden sollte, was ihre Redensarten bedeuten; — sie werden daher *als bekannt vorausgesetzt*. Die Forderung, diſs bekannte zu sagen, würde entweder durch einen neuen Schwall von Redensarten erfüllt, oder ihr die Berufung auf das Herz entgegengesetzt, welches *innerhalb* es sage, was sie bedeuten, das heiſst, die Unvermögenheit, *es in der That* zu sagen, würde eingestanden. — Die Nichtigkeit jener Rednerey scheint auch auf eine bewuſstlose Art für die Bildung unsers Zeitalters Gewiſsheit erlangt zu haben; indem aus der ganzen Masse jener Redensarten, und der Weise sich damit aufzuspreitzen, alles Interesse verschwunden ist; ein Verlust, der

sich darin ausdrückt, daſs sie nur Langeweile machen.

Das Resultat also, welches aus diesem Gegensatze hervorgeht, besteht darin, daſs das Bewuſstseyn die Vorstellung von einem *an sich* guten, das noch keine Wirklichkeit hatte, als einen leeren Mantel fahren läſst. Es hat in seinem Kampfe die Erfahrung gemacht, daſs der Weltlauff so übel nicht ist, als er aussah; denn seine Wirklichkeit ist die Wirklichkeit des Allgemeinen. Es fällt mit dieser Erfahrung das Mittel, durch *Aufopferung* der Individualität das Gute hervorzubringen, hinweg; denn die Individualität ist gerade die *Verwirklichung* des Ansichseyenden; und die Verkehrung hört auf, als eine Verkehrung des Guten angesehen zu werden, denn sie ist vielmehr eben die Verkehrung desselben als eines bloſsen Zwecks in die Wirklichkeit; die Bewegung der Individualität ist die Realität des Allgemeinen.

In der That ist hiemit aber ebenso dasjenige besiegt worden und verschwunden, was als *Weltlauff* dem Bewuſstseyn des Ansichseyenden gegenüberstand. Das *Fürsichseyn* der Individualität war daran dem Wesen oder Allgemeinen entgegengesetzt, und erschien als eine von dem *Ansichseyn* getrennte Wirklichkeit. Indem aber sich gezeigt hat, daſs die Wirklichkeit in ungetrennter Einheit mit dem Allgemeinen ist, so erweiſst sich das *Fürsichseyn* des Weltlauffs ebenso, wie das *Ansich* der Tugend nur eine

Ansicht ist, auch nicht mehr zu seyn. Die Individualität des Weltlauffs mag wohl nur *für sich* oder *eigennützig* zu handeln meynen; sie ist besser als sie meynt, ihr Thun ist zugleich *ansichseyendes*, *allgemeines* Thun. Wenn sie eigennützig handelt, so weiſs sie nur nicht, was sie thut, und wenn sie versichert, alle Menschen handeln eigennützig, so behauptet sie nur, alle Menschen haben kein Bewuſstseyn darüber, was das Thun ist. — Wenn sie *für sich* handelt, so ist diſs eben die Hervorbringung des nur erst *ansichseyenden* zur Wirklichkeit; der Zweck des *Fürsichseyns* also, der dem Ansich sich entgegengesetzt meynt, — seine leere Pfiffigkeit, so wie seine feinen Erklärungen, die den Eigennutz überall aufzuzeigen wissen, sind ebenso verschwunden, als der Zweck des *Ansich* und seine Rednerey.

Es ist also *das Thun und Treiben der Individualität, Zweck an sich selbst; der Gebrauch der Kräffte, das Spiel ihrer Aeuſserungen ist es*, was ihnen, die sonst das todte Ansich wären, Leben gibt, das Ansich nicht ein unausgeführtes, existenzloses und abstractes Allgemeines, sondern es selbst ist unmittelbar diese Gegenwart und Wirklichkeit des Processes der Individualität.

C.

Die Individualität, welche sich an und für sich selbst reell ist.

Das Selbstbewußtseyn hat itzt den Begriff von sich erfaßt, der erst nur der unsrige von ihm war, nemlich in der Gewißheit seiner selbst alle Realität zu seyn, und Zweck und Wesen ist ihm nunmehr die sich bewegende Durchdringung des Allgemeinen, — der Gaben und Fähigkeiten, — und der Individualität. — Die einzelnen Momente dieser Erfüllung und Durchdringung *vor der Einheit*, in welche sie zusammengegangen, sind die bisher betrachteten Zwecke. Sie sind als Abstractionen und Chimären verschwunden, die jenen ersten schalen Gestalten des geistigen Selbstbewußtseyns angehören, und ihre Wahrheit nur in dem gemeynten Seyn des Herzens, der Einbildung und der Reden haben, nicht in der Vernunft, die itzt an und für sich ihrer Realität gewiß, sich nicht mehr als *Zweck* im *Gegensatze* gegen die unmittelbarseyende Wirklichkeit erst hervorbringen sucht, sondern zum Gegenstande ihres Bewußtseyns die Kategorie als solche hat. — Es ist nemlich die Bestimmung *des für sich seyenden*

oder *negativen* Selbstbewufstseyns, in welcher die Vernunft auftrat, aufgehoben; es *fand eine Wirklichkeit* vor, die das negative seiner wäre, und durch deren Aufheben es erst sich seinen *Zweck* verwirklichte. Indem aber *Zweck* und *Ansichseyn* als dasselbe sich ergeben hat, was das *Seyn* für *anderes* und die *vorgefundene Wirklichkeit* ist, trennt sich die Wahrheit nicht mehr von der Gewifsheit; es werde nun der gesetzte Zweck für die Gewifsheit seiner selbst, und die Verwirklichung desselben für die Wahrheit, oder aber der Zweck für die Wahrheit, und die Wirklichkeit für die Gewifsheit genommen; sondern das Wesen und der Zweck an und für sich selbst ist die Gewifsheit der unmittelbaren Realität selbst, die Durchdringung des *Ansich* und *Fürsichseyns*, des Allgemeinen und der Individualität; das Thun ist an ihm selbst seine Wahrheit und Wirklichkeit, und die *Darstellung* oder das *Aussprechen der Individualität* ist ihm Zweck an und für sich selbst.

Mit diesem Begriffe ist also das Selbstbewufstseyn aus den entgegengesetzten Bestimmungen, welche die Kategorie für es, und sein Verhalten zu ihr, als beobachtendes und dann als thätiges hatte, in sich zurückgegangen. Es hat die reine Kategorie selbst zu seinen Gegenstande, oder es ist die Kategorie, welche ihrer selbst bewufst geworden. Die Rechnung ist dadurch mit seinen vorherigen Gestalten abgeschlossen; sie liegen hinter ihm in Vergessen-

heit, treten nicht als seine vorgefundne Welt gegenüber, sondern entwickeln sich nur innerhalb seiner selbst als durchsichtige Momente. Doch treten sie noch in seinem Bewufstseyn als eine *Bewegung* unterschiedner Momente auseinander, die sich noch nicht in ihre substantielle Einheit zusammengefafst hat. Aber in *allen* hält es die einfache Einheit des Seyns und des Selbsts fest, die ihre *Gattung* ist. —

Das Bewufstseyn hat hiemit allen Gegensatz und alle Bedingung seines Thuns abgeworfen; es geht frisch *von sich* aus, und nicht auf *ein anderes*, sondern *auf sich selbst*. Indem die Individualität die Wirklichkeit an ihr selbst ist, ist der *Stoff* des Wirkens und der *Zweck* des Thuns an dem Thun selbst. Das Thun hat daher das Ansehen der Bewegung eines Kreises, welcher frey im Leeren sich in sich selbst bewegt, ungehindert bald sich erweitert, bald verengert, und vollkommen zufrieden nur in und mit sich selbst spielt. Das Element, worin die Individualität ihre Gestalt darstellt, hat die Bedeutung eines reinen Aufnehmens dieser Gestalt; es ist der Tag überhaupt, dem das Bewufstseyn sich zeigen will. Das Thun verändert nichts, und geht gegen nichts; es ist die reine Form des Uebersetzens aus dem *nicht gesehen* werden in das *gesehen werden*, und der Inhalt, der zu Tage ausgebracht wird, und sich darstellt, nichts anderes, als was dieses Thun schon an sich ist. Es ist *an sich*, — difs ist seine Form als *gedachter* Einheit; und es ist *wirklich*, — difs ist seiner Form als

seyender Einheit; es selbst ist *Inhalt* nur in dieser Bestimmung der Einfachheit gegen die Bestimmung seines Uebergehens und seiner Bewegung.

a.

Das geistige Thierreich und der Betrug, oder die Sache selbst.

Diese an sich reale Individualität ist zuerst wieder eine *einzelne* und *bestimmte*; die absolute Realität, als welche sie sich weiſs, ist daher, wie sie derselben sich bewuſst wird, die *abstracte allgemeine*, welche ohne Erfüllung und Inhalt, nur der leere Gedanke dieser Kategorie ist. — Es ist zu sehen, wie dieser Begriff der an sich selbst realen Individualität in seinen Momenten sich bestimmt, und wie ihr ihr Begriff von ihr selbst in das Bewuſstseyn tritt.

Der Begriff dieser Individualität, wie sie als solche für sich selbst alle Realität ist, ist zunächst *Resultat*; sie hat ihre Bewegung und Realität noch nicht dargestellt, und ist hier *unmittelbar* als *einfaches Ansichseyn gesetzt*. Die Negativität aber, welche dasselbe ist, was als Bewegung erscheint, ist an dem *einfachen Ansich* als *Bestimmtheit*; und das *Seyn* oder das einfache Ansich wird ein bestimmter Um-

fung. Die Individualität tritt daher als ursprüngliche bestimmte Natur auf, — als *ursprüngliche* Natur, denn *sie ist an sich*, — als ursprünglich-*bestimmte*, denn das Negative ist am *Ansich*, und dieses ist dadurch eine Qualität. Diese Beschränkung des Seyns jedoch kann *das Thun* des Bewuſstseyns *nicht beschränken*, denn dieses ist hier ein vollendetes *sich auf sich selbst beziehen*; die Beziehung auf Anderes ist aufgehoben, welche die Beschränkung desselben wäre. Die ursprüngliche Bestimmtheit der Natur ist daher nur einfaches Princip, — ein durchsichtiges allgemeines Element, worin die Individualität ebenso frey und sich selbst gleich bleibt, als sie darin ungehindert ihre Unterschiede entfaltet, und reine Wechselwirkung mit sich in ihrer Verwirklichung ist. Wie das unbestimmte Thierleben etwa dem Elemente des Wassers, der Luft, oder der Erde, und innerhalb dieser wieder bestimmtern Principien, seinen Odem einbläst, alle seine Momente in sie eintaucht, aber sie jener Beschränckung des Elements ungeachtet in seiner Macht und sich in seinem Eins erhält, und als diese besondere Organisation dasselbe allgemeine Thierleben bleibt.

Diese bestimmte ursprüngliche *Natur* des in ihr frey und ganz bleibenden Bewuſstseyns erscheint als der unmittelbare und einzige eigentliche *Inhalt* dessen, was dem Individuum Zweck ist; er ist zwar *bestimmter* Inhalt, aber er ist überhaupt *Inhalt* nur, insofern wir das *Ansichseyn* isolirt betrachten; in

Wahrheit aber ist er die von der Individualität durchdrungene Realität; die Wirklichkeit, wie sie das Bewuſstseyn als einzelnes an ihm selbst hat, und zunächst *als seyend*, noch nicht als thuend gesetzt ist. Für das Thun aber ist einestheils jene Bestimmtheit darum nicht Beschränkung, über welche es hinaus wollte, weil sie als seyende Qualität betrachtet die einfache Farbe des Elements ist, worin es sich bewegt; anderntheils aber ist die Negativität *Bestimmtheit* nur am Seyn; aber das *Thun* ist selbst nichts anderes als die Negativität; an der thuenden Individualität ist also die Bestimmtheit aufgelöst in Negativität überhaupt, oder den Inbegriff aller Bestimmtheit.

Die einfache ursprüngliche Natur nun tritt in dem *Thun* und dem Bewuſstseyn des Thuns in den Unterschied, welcher diesem zukommt. Es ist *zuerst* als Gegenstand, und zwar als *Gegenstand*, wie er noch dem *Bewuſstseyn* angehört, als *Zweck* vorhanden, und somit entgegengesetzt einer vorhandenen Wirklichkeit. Das *andere* Moment ist die *Bewegung* des als ruhend vorgestellten Zwecks, die Verwirklichung, als die Beziehung des Zwecks auf die ganz formelle Wirklichkeit, hiemit die Vorstellung *des Ueberganges* selbst, oder das *Mittel*. Das *dritte* ist endlich der Gegenstand, wie er nicht mehr Zweck, dessen das thuende unmittelbar als des *seinigen* sich bewuſst ist, sondern wie er aus ihm heraus und *für es* als ein *Anderes* ist. — Diese verschiedenen Sei-

ten sind nun aber nach dem Begriffe dieser Sphäre so festzuhalten, daſs der Inhalt in ihnen derselbe bleibt, und kein Unterschied hereinkommt, weder der Individualität und des Seyns überhaupt, noch des *Zwecks* gegen die *Individualität* als *ursprüngliche Natur*, noch gegen die vorhandne Wirklichkeit, ebenso nicht des *Mittels* gegen sie als absoluten *Zweck*, noch der *bewirkten Wirklichkeit* gegen den Zweck, oder die ursprüngliche Natur, oder das Mittel.

Vors erste also ist die ursprünglich bestimmte Natur der Individualität, ihr unmittelbares Wesen noch nicht als thuend gesetzt, und heiſst so *besondere* Fähigkeit, Talent, Charakter u. s. f. Diese eigenthümliche Tinctur des Geistes ist als der einzige Inhalt des Zwecks selbst, und ganz allein als die Realität zu betrachten. Stellte man sich das Bewuſstseyn vor, als darüber hinausgehend, und einen andern Inhalt zur Wirklichkeit bringen wollend, so stellte man es sich vor, als *ein Nichts* in *das Nichts* hinarbeitend. — Diſs ursprüngliche Wesen ist ferner nicht nur Inhalt des Zwecks, sondern an sich auch die *Wirklichkeit*, welche sonst als *gegebener* Stoff des Thuns, als *vorgefundene* und im Thun zu bildende Wirklichkeit erscheint. Das Thun ist nemlich nur reines übersetzen aus der Form des noch nicht dargestellten in die des dargestellten Seyns; das Ansichseyn jener dem Bewuſstseyn entgegengesetzten Wirklichkeit ist zum bloſsen leeren Scheine herabgesun-

ken. Diſs Bewuſstseyn, indem es sich zum handeln bestimmt, läſst sich also durch den Schein der vorhandenen Wirklichkeit nicht irre machen, und ebenso hat es sich aus dem herumtreiben in leeren Gedanken und Zwecken auf den ursprünglichen Inhalt seines Wesens zusammenzuhalten. — Dieser ursprüngliche Inhalt ist zwar erst *für* das Bewuſstseyn, *indem es ihn verwirklicht hat*; der Unterschied aber eines solchen, *das für das* Bewuſstseyn nur *innerhalb seiner*, und einer auſser ihm an sich seyenden Wirklichkeit ist hinweggefallen. — Nur daſs *für es sey*, was es *an sich* ist, muſs es handeln, oder das Handeln ist eben das Werden des Geistes *als Bewuſstseyn*. Was es *an sich* ist, weiſs es also aus seiner Wirklichkeit. Das Individuum kann daher nicht wissen, was *es ist*, eh es sich durch das Thun zur Wirklichkeit gebracht hat. — Es scheint aber hiemit den *Zweck* seines Thuns nicht bestimmen zu können, eh es gethan hat; aber zugleich muſs es, indem es Bewuſstseyn ist, die Handlung vorher als die *ganz seinige*, das heiſst, als *Zweck* vor sich haben. Das ans handeln gehende Individuum scheint sich also in einem Kreise zu befinden, worin jedes Moment das andere schon voraussetzt, und hiemit keinen Anfang finden zu können, weil es sein ursprüngliches Wesen, das sein Zweck seyn muſs, *erst aus der That* kennen lernt, aber um zu thun, *vorher den Zweck* haben muſs. Ebendarum aber hat es *unmittelbar* anzufangen, und unter welchen Umständen

es sey, ohne weiteres Bedenken um *Anfang*, *Mittel* und *Ende* zur Thätigkeit zu schreiten; denn sein Wesen und *ansichseyende* Natur ist alles in Einem, Anfang, Mittel und Ende. Als *Anfang* ist sie in den *Umständen* des Handelns vorhanden, und das *Interesse*, welches das Individuum an etwas findet, ist die schon gegebene Antwort auf die Frage: ob und was hier zu thun ist. Denn was eine vorgefundene Wirklichkeit zu seyn scheint, ist an sich seine ursprüngliche Natur, welche nur den Schein eines *Seyns* hat, — einen Schein, der in dem Begriffe des sich entzweyenden Thuns liegt — aber als *seine* ursprüngliche Natur sich in dem *Interesse*, das es an ihr findet, ausspricht. — Ebenso ist das *Wie*, oder die *Mittel* an und für sich bestimmt. Das *Talent* ist gleichfalls nichts anders, als die bestimmte ursprüngliche Individualität, betrachtet als *inneres Mittel*, oder *Uebergang* des Zwecks zur Wirklichkeit. Das *wirkliche* Mittel aber und der reale Uebergang ist die Einheit des Talents, und der im Interesse vorhandenen Natur der Sache; jenes stellt am Mittel die Seite des Thuns, dieses die Seite des Inhalts vor, beyde sind die Individualität selbst, als Durchdringung des Seyns und des Thuns. Was also vorhanden ist, sind vorgefundene *Umstände*, die *an sich* die ursprüngliche Natur des Individuums sind; als denn das Interesse, welches sie eben als das *seinige* oder als *Zweck* setzt; endlich die Verknüpfung und Aufhebung dieses Gegensatzes im *Mittel*. Diese Verknüpfung fällt

selbst noch innerhalb des Bewufstseyns, und das so eben betrachtete Ganze ist die eine Seite eines Gegensatzes. Dieser noch übrige Schein von Entgegensetzung wird durch den *Uebergang* selbst oder das *Mittel* aufgehoben; — denn es ist *Einheit* des Aeufsern und Innern, das Gegentheil der Bestimmtheit, welche es als *innres* Mittel hat, es hebt sie also auf und setzt sich, diese Einheit des Thuns und des Seyns ebenso als *aufseres*, als die wirklich gewordene Individualität selbst; d. i. die *für sie selbst* als das *seyende* gesetzt ist. Die ganze Handlung tritt auf diese Weise weder als die *Umstände*, noch als *Zweck* noch *Mittel* noch a s *Werk* aus sich heraus.

Mit dem Werke aber scheint der Unterschied der ursprünglichen Naturen einzutreten; das Werk ist wie die ursprüngliche Natur, welche es ausdrückt, ein *bestimmtes*, denn vom Thun frey entlassen als *seyende Wirklichkeit*, ist die Negativität als Qualität an ihm. Das Bewufstseyn aber bestimmt sich ihm gegenüber als dasjenige, welches die Bestimmtheit als Negativität *überhaupt*, als Thun, an ihm hat; es ist also das allgemeine gegen jene Bestimmtheit des Werks, kann es also mit andern *vergleichen* und hieraus die Individualitäten selbst als *verschiedene* fassen; das in seinem Werke weiter übergreiffende Individuum entweder als stärkere Energie des Willens, oder als reichere Natur, das heifst, eine solche, deren ursprüngliche Bestimmtheit weniger beschränkt ist; — eine andere hingegen als eine schwächere und

dürftigere Natur. Gegen diesen unwesentlichen Unterschied der *Gröſse* würde das *Gute* und *Schlechte* einen absoluten Unterschied ausdrücken; aber hier findet dieser nicht statt. Was auf die eine oder andere Weise genommen würde, ist auf gleiche Weise ein Thun und Treiben, ein sich Darstellen und Aussprechen einer Individualität, und darum alles gut, und es wäre eigentlich nicht zu sagen, was das schlechte seyn sollte. Was ein schlechtes Werk genannt würde, ist das individuelle Leben einer bestimmten Natur, die sich darin verwirklicht; zu einem schlechten Werke würde es nur durch den vergleichenden Gedanken verdorben, der aber etwas leeres ist, da er über das Wesen des Werks, ein sich Aussprechen der Individualität zu seyn, hinausgeht und sonst, man weiſs nicht was, daran sucht und fodert. — Er konnte nur den vorhin angeführten Unterschied betreffen; dieser ist aber an sich, als Gröſseunterschied, ein unwesentlicher; und hier bestimmt darum, weil es verschiedene Werke oder Individualitäten wären, die miteinander verglichen würden; aber diese gehen einander nichts an; jedes bezieht sich nur auf sich selbst. Die ursprüngliche Natur ist allein das *Ansich*, oder das, was als Maſsstab der Beurtheilung des Werks und umgekehrt zu Grunde gelegt werden könnte; beydes aber entspricht sich einander, es ist nichts *für* die Individualität, was nicht *durch* sie, oder es gibt keine *Wirklichkeit*, die nicht ihre Natur und ihr

Thun, und kein Thun noch Ansich derselben, das nicht wirklich ist, und nur diese Momente sind zu vergleichen.

Es findet daher überhaupt weder *Erhebung*, noch *Klage*, noch Reue statt; denn dergleichen alles kömmt aus dem Gedanken her, der sich einen andern *Inhalt* und ein anderes *Ansich* einbildet, als die ursprüngliche Natur des Individuums und ihre in der Wirklichkeit vorhandene Ausführung ist. Was es sey, daſs es thut, und ihm wiederfährt, diſs hat es gethan, und ist es selbst; es kann nur das Bewuſstseyn des reinen Uebersetzens *seiner selbst* aus der Nacht der Möglichkeit in den Tag der Gegenwart, des *abstracten Ansich* in die Bedeutung des *wirklichen* Seyns, und die Gewiſsheit haben, daſs was in diesem ihm vorkommt, nichts anders ist, als was in jener schlief. Das Bewuſstseyn dieser Einheit ist zwar ebenfalls eine Vergleichung, aber, was verglichen wird, hat eben nur den *Schein* des Gegensatzes; ein Schein der Form, der für das Selbstbewuſstseyn der Vernunft, daſs die Individualität an ihr selbst die Wirklichkeit ist, nichts mehr als Schein ist. Das Individuum kann also, da es weiſs, daſs es in seiner Wirklichkeit nichts anderes finden kann, als ihre Einheit mit ihm, oder nur die Gewiſsheit seiner selbst in ihrer Wahrheit, und daſs es also immer seinen Zweck erreicht, *nur Freude an sich erleben.*

Diſs ist der Begriff, welchen das Bewuſstseyn, das sich seiner als absoluter Durchdringung der Individualität und des Seyns gewiſs ist, von sich macht; sehen wir, ob er sich ihm durch die Erfahrung bestätigt, und seine Realität damit übereinstimmt. Das Werk ist die Realität, welche das Bewuſstseyn sich gibt; es ist dasjenige, worin das Individuum das für es ist, was es *an sich* ist, und so daſs das Bewuſstseyn, *für welches* es in dem Werke wird, nicht das besondere, sondern das *allgemeine* Bewuſstseyn ist; es hat sich im Werke überhaupt in das Element der Allgemeinheit, in den bestimmtheitslosen Raum des Seyns hinausgestellt. Das von seinem Werke zurücktretende Bewuſstseyn ist in der That das allgemeine, — weil es die *absolute Negativität* oder das Thun in diesem Gegensatze wird, — gegen sein Werk, welches das *bestimmte* ist; es geht also über sich als Werk hinaus, und ist selbst der bestimmtheitslose Raum, der sich von seinem Werke nicht erfüllt findet. Wenn vorhin im Begriffe sich doch ihre Einheit erhielt, so geschah diſs ebendadurch, daſs das Werk als *seyendes* Werk aufgehoben wurde. Aber es soll *seyn*, und es ist zu sehen, wie in seinem *Seyn* die Individualität seine Allgemeinheit erhalten, und sich zu befriedigen wissen wird. — Zunächst ist das gewordene Werk für sich zu betrachten. Es hat die ganze Natur der Individualität mitempfangen; sein *Seyn* ist daher selbst ein Thun, worin sich alle Unterschiede durch-

dringen und auflösen; das Werk ist also in ein *Bestehen* hinausgeworfen, worin die *Bestimmtheit* der ursprünglichen Natur in der That gegen andere bestimmte Naturen sich herauskehrt, in sie eingreifft, wie diese andere in sie, und sich als verschwindendes Moment in dieser allgemeinen Bewegung verliert. Wenn *innerhalb* des *Begriffs* der an und für sich selbst realen Individualität alle Momente, Umstände, Zweck, Mittel, und die Verwirklichung einander gleich sind, und die ursprüngliche bestimmte Natur nur als allgemeines Element gilt, so kommt dagegen, indem diss Element gegenständliches Seyn wird, seine *Bestimmtheit* als solche in dem Werke an den Tag, und erhält ihre Wahrheit in ihrer Auflösung. Näher stellt diese Auflösung sich so dar, daſs in dieser Bestimmtheit das Individuum, als *dieses* sich wirklich geworden ist; aber sie ist nicht nur Inhalt der Wirklichkeit, sondern ebenso Form derselben, oder die Wirklichkeit als solche überhaupt ist eben diese Bestimmtheit, dem Selbstbewuſstseyn entgegengesetzt zu seyn. Von dieser Seite zeigt sie sich als die aus dem Begriffe verschwundene, nur *vorgefundene fremde* Wirklichkeit. Das Werk *ist*, d. h. es ist für andere Individualitäten, und für sie eine fremde Wirklichkeit, an deren Stelle *sie* die ihrige setzen müssen, um durch *ihr* Thun sich das Bewuſstseyn *ihrer* Einheit mit der Wirklichkeit zu geben; oder *ihr* durch *ihre* ursprüngliche Natur gesetztes Interesse an je-

nem Werke ist ein anderes als das *eigenthümliche* Interesse dieses Werks, welches hiedurch zu etwas anderem gemacht ist. Das Werk ist also überhaupt etwas vergängliches, das durch das Widerspiel anderer Kräffte und Interesse ausgelöscht wird, und vielmehr die Realität der Individualität als verschwindend, denn als vollbracht darstellt.

Es entsteht dem Bewufstseyn also in seinem Werke der Gegensatz des Thuns und des Seyns, welcher in den frühern Gestalten des Bewufstseyns zugleich der *Anfang* des Thuns war, hier nur *Resultat* ist. Er hat aber in der That gleichfalls zu Grunde gelegen, indem das Bewufstseyn als *an sich* reale Individualität ans Handeln ging; denn dem Handeln war die *bestimmte ursprüngliche Natur* als das *Ansich* voraus gesetzt, und das reine Vollbringen um des Vollbringens willen, hatte sie zum *Inhalte*. Das reine Thun ist aber die sich *selbst gleiche* Form, welcher hiemit die *Bestimmtheit* der ursprünglichen Natur ungleich ist. Es ist hier, wie sonst, gleichgültig, welches von beyden *Begriff*, und welches *Realität* genannt wird; die ursprüngliche Natur ist das *Gedachte* oder das *Ansich* gegen das Thun, worin sie erst ihre Realität hat; oder die ursprüngliche Natur ist das *Seyn* ebensowohl der Individualität als solcher, wie ihrer als Werk, das Thun aber ist der ursprüngliche *Begriff*, als absoluter Uebergang, oder als das *Werden*. Diese *Unangemessenheit* des Begriffs und der Realität, die in seinem Wesen liegt, erfährt das

Bewufstseyn in seinem Werke: in diesem wird es sich also, wie es in Wahrheit ist, und sein leerer Begriff von sich selbst verschwindet.

In diesem Grundwiderspruche des Werks, das die Wahrheit dieser sich an sich realen Individualität ist, treten somit wieder alle Seiten derselben als widersprechend auf; oder das Werk, als der Inhalt der ganzen Individualität aus dem *Thun*, welches die negative Einheit ist, und alle Momente gefangen hält, in das *Seyn* herausgestellt, läfst sie nun frey: und im Elemente des Bestehens werden sie gleichgültig gegeneinander. Begriff und Realität trennen sich also als Zweck, und als dasjenige, was die *ursprüngliche Wesenheit* ist. Es ist zufällig, dafs der Zweck wahrhafftes Wesen habe, oder dafs das Ansich zum Zwecke gemacht werde. Ebenso treten wieder Begriff und Realität als *Uebergang* in die Wirklichkeit, und als *Zweck* auseinander; oder es ist zufällig, dafs das den Zweck ausdrückende *Mittel* gewählt werde. Und endlich diese innere Momente zusammen, sie mögen in sich eine Einheit haben oder nicht, das *Thun* des Individuums ist wieder zufällig gegen die *Wirklichkeit* überhaupt; das *Glück* entscheidet, ebensowohl für einen schlecht bestimmten Zweck und schlechtgewählte Mittel, als gegen sie.

Wenn nun hiemit dem Bewufstseyn an seinem Werke der *Gegensatz* des Wollens und Vollbringens, des Zwecks und der Mittel und wieder dieses innerlichen zusammen, und der Wirklichkeit selbst wird,

was überhaupt die *Zufälligkeit seines Thuns in sich* befaſst, so ist aber ebenso auch die *Einheit* und die *Nothwendigkeit* desselben vorhanden; diese Seite greifft über jene über, und die *Erfahrung* von der *Zufälligkeit des Thuns* ist selbst nur eine *zufällige Erfahrung.* Die *Nothwendigkeit* des Thuns besteht darin, daſs *Zweck* schlechthin auf die *Wirklichkeit* bezogen ist, und diese Einheit ist der Begriff des Thuns; es wird gehandelt, weil das Thun an und für sich selbst das Wesen der Wirklichkeit ist. In dem Werke ergibt sich zwar die Zufälligkeit, welche das *Vollbrachtseyn* gegen das *Wollen* und *Vollbringen* hat, und diese Erfahrung, welche als die Wahrheit gelten zu müssen scheint, widerspricht jenem Begriffe der Handlung. Betrachten wir jedoch den Inhalt dieser Erfahrung in seiner Vollständigkeit, so ist er das *verschwindende Werk;* was sich *erhält*, ist nicht das *Verschwinden*, sondern das Verschwinden ist selbst wirklich und an das Werk geknüpft, und verschwindet selbst mit diesem: *das negative geht mit dem positiven, dessen Negation es ist, selbst zu Grunde.*

Diſs Verschwinden des Verschwindens liegt in dem Begriffe der an sich realen Individualität selbst; denn dasjenige, worin das Werk, oder was an ihm verschwindet, und was demjenigen, was Erfahrung genannt worden, seine Uebermacht über den Begriff, den die Individualität von sich selbst hat, geben sollte, ist die *gegenständliche Wirklichkeit;* sie

aber ist ein Moment, welches auch in diesem Bewufstseyn selbst keine Wahrheit mehr für sich hat, diese besteht nur in der Einheit desselben mit dem Thun, und das *wahre Werk* ist nur jene Einheit des *Thuns und des Seyns*, des *Wollens* und *Vollbringens*. Dem Bewufstseyn ist also um der seinem Handeln zu Grunde liegenden Gewifsheit, die ihr *entgegengesetzte* Wirklichkeit selbst ein solches, welches nur *für es* ist; ihm als in sich zurückgekehrten Selbstbewufstseyn, dem aller Gegensatz verschwunden ist, kann er nicht mehr in dieser Form seines *Fürsichseyns* gegen die *Wirklichkeit* werden; sondern der Gegensatz und die Negativität, die an dem Werke zum Vorschein kommt, trifft hiemit nicht nur den Inhalt des Werks oder auch des Bewufstseyns, sondern die Wirklichkeit als solche, und damit den nur durch sie und an ihr vorhandenen Gegensatz und das Verschwinden des Werks. Auf diese Weise reflectirt sich also das Bewufstseyn in sich aus seinem vergänglichen Werke, und behauptet seinen Begriff und Gewifsheit als das *Seyende* und *Bleibende*, gegen die Erfahrung von der *Zufälligkeit* des Thuns; es erfährt in der That seinen Begriff, in welchem die Wirklichkeit nur ein Moment, etwas *für es*, nicht das An und für sich ist; es erfährt sie als verschwindendes Moment, und sie gilt ihm daher nur als *Seyn* überhaupt, dessen Allgemeinheit mit dem Thun dasselbe ist. Diese Einheit ist das wahre Werk; es ist die *Sache selbst*, welche sich schlechthin behauptet und

als das bleibende erfahren wird, unabhängig von der Sache, welche die *Zufälligkeit* des individuellen Thuns als eines solchen, der Umstände, Mittel und der Wirklichkeit ist.

Die *Sache selbst* ist diesen Momenten nur insofern entgegengesetzt, als sie isolirt gelten sollen, ist aber wesentlich als Durchdringung der Wirklichkeit und der Individualität die Einheit derselben; ebensowohl ein Thun, und als Thun *reines Thun* überhaupt, *damit ebensosehr Thun dieses Individuums*, und diſs Thun als ihm noch angehörig im Gegensatze gegen die Wirklichkeit, als *Zweck;* ebenso ist sie der *Uebergang* aus dieser Bestimmtheit in die entgegengesetzte; und endlich eine *Wirklichkeit*, welche *für das Bewuſstseyn* vorhanden ist. Die *Sache selbst* drückt hiemit die *geistige* Wesenheit aus, worin alle diese Momente aufgehoben sind als fürsichgeltende, also nur als allgemeine gelten, und worin dem Bewuſstseyn seine Gewiſsheit von sich selbst gegenständliches Wesen, *eine Sache*, ist; der aus dem Selbstbewuſstseyn als der *seinige* herausgeborne Gegenstand, ohne aufzuhören freyer, eigentlicher Gegenstand zu seyn. — Das *Ding* der sinnlichen Gewiſsheit und des Wahrnehmens hat nun für das Selbstbewuſstseyn allein seine Bedeutung durch es; hierauf beruht der Unterschied eines *Dings* und einer *Sache*. — Es wird eine der sinnlichen Gewiſsheit und Wahrnehmung entsprechende Bewegung daran durchlauffen.

In *der Sache selbst* also, als der gegenständlich gewordnen Durchdringung der Individualität und der Gegenständlichkeit selbst ist dem Selbstbewufstseyn sein wahrer Begriff von sich geworden, oder es ist zum Bewufstseyn seiner Substanz gekommen. Es ist zugleich, wie es hier ist, ein so eben gewordenes und daher *unmittelbares* Bewufstseyn derselben, und difs ist die bestimmte Weise, in welcher das geistige Wesen hier vorhanden, und noch nicht zur wahrhafft realen Substanz gediehen ist. Die *Sache selbst* hat in diesem unmittelbaren Bewufstseyn derselben die Form des *einfachen Wesens*, welches als allgemeines alle seine verschiedenen Momente in sich enthält, und ihnen zukommt, aber auch wieder gleichgültig gegen sie als bestimmte Momente und frey für sich ist, und als diese freye *einfache, abstracte* Sache selbst, *als das Wesen gilt.* Die verschiedenen Momente der ursprünglichen Bestimmtheit oder der *Sache dieses* Individuums, seines Zwecks, der Mittel, des Thuns selbst und der Wirklichkeit, sind für dieses Bewufstseyn einerseits einzelne Momente, welche es gegen die *Sache selbst* verlassen und aufgeben kann; andererseits aber haben sie alle die Sache selbst nur so zum Wesen, dafs sie als das *abstracte* Allgemeine derselben *an* jedem dieser verschiedenen Momente sich findet und *Prädicat* derselben seyn kann. Sie selbst ist noch nicht das Subject, sondern dafür gelten jene Momente, weil sie auf die Seite der *Einzelnheit* überhaupt fallen, die Sache selbst aber nur

erst das einfach allgemeine ist. Sie ist die *Gattung*, welche sich in allen diesen Momenten als ihren *Arten* findet, und ebenso frey davon ist.

Das Bewufstseyn heifst *ehrlich*, welches einestheils zu diesem Idealismus gekommen, den *die Sache selbst* ausdrückt, und anderntheils an ihr als dieser formalen Allgemeinheit das Wahre hat; dem es immer nur um sie zu thun ist, das sich daher in ihren verschiedenen Momenten oder Arten herumtreibt, und indem es sie in einem derselben oder in einer Bedeutung nicht erreicht, ebendadurch in dem andern ihrer habhafft wird, somit die Befriedigung in der That immer gewinnt, welche diesem Bewufstseyn seinem Begriffe nach zu Theil werden sollte. Es mag gehen, wie es will, so hat es die *Sache selbst* vollbracht und erreicht, denn sie ist als diese *allgemeine* Gattung jener Momente Prädicat Aller.

Bringt es einen *Zweck* nicht zur *Wirklichkeit*, so hat es ihn doch *gewollt*, das heifst, es macht den *Zweck* als Zweck, das *reine Thun*, welches nichts thut, zur *Sache selbst;* und kann sich daher so ausdrücken und trösten, dafs doch immer etwas *gethan* und *getrieben* worden ist. Da das Allgemeine selbst das negative oder das Verschwinden unter sich enthält, so ist auch difs, dafs das Werk sich vernichtet, selbst *sein* Thun; es hat die andern dazu gereitzt, und findet in dem *Verschwinden* seiner Wirklichkeit noch die Befriedigung, wie böse Jungen in

der Ohrfeige, die sie erhalten, *sich selbst geniefsen*, nemlich als Ursache derselben. Oder es hat die Sache selbst auszuführen auch *nicht einmal versucht*, und *gar nichts gethan*, so hat es nicht *gemocht; die Sache selbst* ist ihm eben *Einheit* seines *Entschlusses* und *der Realität*; es behauptet, dafs die *Wirklichkeit* nichts anders wäre als sein *Mögen*. — Es ist endlich etwas ihm interessantes überhaupt ohne sein Zuthun geworden, so ist ihm diese *Wirklichkeit* die Sache selbst eben in dem Interesse, das es daran findet, ob sie gleich nicht von ihm hervorgebracht worden ist: ist es ein Glück, das ihm persönlich widerfahren, so hält es darauf als auf seine *That* und *Verdienst*; ist es sonst eine Weltbegebenheit, die es weiter nichts angeht, so macht es sie ebenso zu der seinigen, und *thatloses Interesse* gilt ihm für *Parthey*, die es dafür oder dawider genommen, und *bekämpft* oder *gehalten* hat.

Die *Ehrlichkeit* dieses Bewufstseyns, sowie die Befriedigung, die es allenthalben erlebt, besteht, wie erhellt, in der That darin, dafs es seine *Gedanken*, die es von der Sache selbst hat, *nicht zusammenbringt*. *Die Sache selbst* ist ihm ebensowohl *seine* Sache, wie gar *kein Werk*, oder das *reine Thun* und der *leere Zweck*, oder auch eine *thatlose Wirklichkeit*; es macht eine Bedeutung nach der andern zum Subjecte dieses Prädicats, und vergifst die eine nach der andern. Itzt im bloſsen *Gewollt-*, oder auch im *Nichtgemocht*haben, hat die Sache selbst die Bedeu-

tung des *leeren Zwecks*, und der *gedachten* Einheit des Wollens und Vollbringens. Der Trost über die Vernichtung des Zwecks, doch *gewollt*, oder doch *rein gethan*, so wie die Befriedigung, den andern etwas zu thun gegeben zu haben, macht das *reine Thun* oder das ganz schlechte Werk zum Wesen, denn dasjenige ist ein schlechtes zu nennen, welches gar keines ist. Endlich beym Glücksfall, die Wirklichkeit *vorzufinden*, wird dieses Seyn ohne That zur Sache selbst.

Die Wahrheit dieser Ehrlichkeit aber ist, nicht so ehrlich zu seyn, als sie aussieht. Denn sie kann nicht so gedankenlos seyn, diese verschiedenen Momente in der That so auseinanderfallen zu lassen, sondern sie muſs das unmittelbare Bewuſstseyn über ihren Gegensatz haben, weil sie sich schlechthin aufeinander beziehen. Das *reine* Thun ist wesentlich Thun *dieses* Individuums, und dieses Thun ist ebenso wesentlich eine *Wirklichkeit*, oder eine Sache. Umgekehrt ist die *Wirklichkeit* wesentlich nur als *sein* Thun, so wie als *Thun überhaupt;* und *sein* Thun ist zugleich nur wie Thun überhaupt, so auch Wirklichkeit. Indem es ihm also nur um die *Sache selbst* als *abstracte Wirklichkeit* zu thun scheint, ist auch diſs vorhanden, daſs es ihm um sie als *sein* Thun zu thun ist. Aber ebenso, indem es ihm nur ums *Thun* und *Treiben* zu thun ist, ist es ihm damit nicht Ernst, sondern es ist ihm um *eine Sache* zu thun, und um die Sache als die *seinige*. Indem es endlich nur *seine*

Sache und *sein* Thun zu wollen scheint, ist es wieder um die *Sache überhaupt*, oder die an und für sich bleibende Wirklichkeit zu thun.

Wie die Sache selbst und ihre Momente hier als *Inhalt* erscheinen, eben so nothwendig sind sie auch *als Formen* an dem Bewufstseyn. Sie treten als Inhalt nur auf, um zu verschwinden, und jedes macht dem andern Platz. Sie müssen daher in der Bestimmtheit, als *aufgehobene*, vorhanden seyn; so aber sind sie Seiten des Bewufstseyns selbst. Die *Sache selbst* ist als das *Ansich* oder seine *Reflexion in sich* vorhanden, die *Verdrängung* der Momente aber durcheinander drückt sich an ihm so aus, dafs sie nicht an sich, sondern nur für *ein anderes* an ihm gesetzt sind Das eine der Momente des Inhalts wird von ihm dem Tage ausgesetzt, und *für andere* vorgestellt; das Bewufstseyn ist aber zugleich daraus in sich reflectirt, und das entgegengesetzte ebenso in ihm vorhanden; es behält es für sich, als das seinige. Es ist zugleich auch nicht irgend eines derselben, welches allein *nur* hinausgestellt, und ein anderes, das nur im Innern behalten würde, sondern das Bewufstseyn wechselt mit ihnen ab; denn es mufs das eine wie das andere zum wesentlichen für sich und für die andere machen. *Das Ganze* ist die sich bewegende Durchdringung der Individualität und des Allgemeinen; weil aber difs Ganze für difs Bewufstseyn nur als das *einfache* Wesen und damit als die Abstraction *der Sache selbst* vorhanden ist, fallen seine Momente als ge-

trennte aufser ihr und auseinander; und *als Ganzes* wird es nur durch die trennende Abwechslung des Ausstellens und des Fürsichbehaltens erschöpft und dargestellt. Indem in dieser Abwechslung das Bewufstseyn Ein Moment für sich und als wesentliches in seiner Reflexion, ein anderes aber nur äufserlich an *ihm* oder für die *andern* hat, tritt damit ein Spiel der Individualitäten miteinander ein, worin sie sowohl sich selbst als sich gegenseitig, sowohl betrügen, als betrogen finden.

Eine Individualität geht also, etwas auszuführen; sie scheint damit etwas *zur Sache* gemacht zu haben; sie handelt, wird darin für andere, und es scheint ihr um die *Wirklichkeit* zu thun zu seyn. Die Andern nehmen also das Thun derselben für ein Interesse an der Sache als solcher, und für den Zweck, dafs *die Sache an sich ausgeführt sey;* gleichgültig, ob von der ersten Individualität, oder von ihnen. Indem sie hienach diese Sache schon von ihnen zu Stande gebracht aufzeigen, oder wo nicht, ihre Hülffe anbieten und leisten, so ist jenes Bewufstseyn vielmehr da heraus, wo sie meynen, dafs es sey; es ist *sein* Thun und Treiben, was es bey der Sache interessirt, und indem sie inne werden, dafs difs *die Sache selbst* war, finden sie sich also getäuscht. — Aber in der That war ihr Herbeyeilen, um zu helffen, selbst nichts anders, als dafs sie *ihr* Thun, nicht die *Sache selbst*, sehen und zeigen wollten; d. h. sie wollten das andere auf eben die Weise betrügen, als sie sich betrogen

worden zu seyn beschweren. — Indem es nun itzt herausgekehrt ist, daſs das *eigne Thun* und *Treiben* das Spiel *seiner Kräffte* für die Sache selbst gilt, so scheint das Bewuſstseyn, sein Wesen *für sich*, nicht für die andern, zu treiben, und nur bekümmert um das Thun als *das seinige*, nicht um es als ein Thun der *Andern*, hiemit die andern ebenso in *ihrer* Sache gewähren zu lassen. Allein sie irren sich wieder; es ist schon da heraus, wo sie es zu seyn meynten. Es ist ihm nicht um die Sache als *diese seine einzelne* zu thun, sondern um sie als *Sache*, als allgemeines, das für alle ist. Es mischt sich also in ihr Thun und Werk, und wenn es ihnen dasselbe nicht mehr aus der Hand nehmen kann, interessirt es sich wenigstens dadurch dabey, daſs es sich durch Urtheilen zu thun macht; drückt es ihm den Stempel seiner Billigung und seines Lobes auf, so ist diſs so gemeynt, daſs es am Werke nicht nur das Werk selbst lobt, sondern zugleich *seine eigne* Groſsmuth und Mäſsigung, das Werk nicht als Werk und auch nicht durch seinen Tadel verdorben zu haben. Indem es ein Interesse am *Werke* zeigt, genieſst *es sich selbst* darin; ebenso ist ihm das *Werk*, das von ihm getadelt wird, willkommen für eben diesen Genuſs *seines eignen* Thuns, der ihm dadurch verschafft wird. Die aber sich durch diese Einmischung für betrogen halten oder ausgeben, wollten vielmehr selbst auf gleiche Weise betrügen. Sie geben ihr Thun und Treiben für etwas aus, das nur für sie selbst ist, worin sie

nur *sich* und *ihr eignes* Wesen bezweckten. Allein indem sie etwas thun, und hiemit sich darstellen und dem Tage zeigen, widersprechen sie unmittelbar durch die That ihrem Vorgeben, den Tag selbst, das allgemeine Bewufstseyn und die Theilnahme Aller ausschliefsen zu wollen; die Verwirklichung ist vielmehr eine Ausstellung des Seinigen in das allgemeine Element, wodurch es zur *Sache* Aller wird, und werden soll.

Es ist also ebenso Betrug seiner selbst und der andern, wenn es nur um die *reine Sache* zu thun seyn soll; ein Bewufstseyn, das eine Sache aufthut, macht vielmehr die Erfahrung, dafs die Andern, wie die Fliegen zu frischaufgestellter Milch, herbeyeilen und sich dabey geschäfftig wissen wollen; und sie an ihm, dafs es ihm ebenso nicht um die Sache als Gegenstand, sondern als um die *seinige* zu thun ist. Hingegen, wenn nur das *Thun selbst*, der Gebrauch der Kräffte und Fähigkeiten oder das Aussprechen dieser Individualität, das wesentliche seyn soll, so wird ebenso gegenseitig die Erfahrung gemacht, dafs *alle* sich rühren und für eingeladen halten, und statt eines *reinen* Thuns, oder eines *einzelnen* eigenthümlichen Thuns vielmehr etwas, das ebensowohl *für andere* ist, oder *eine Sache selbst* aufgethan wurde. Es geschieht in beyden Fallen dasselbe, und hat nur einen verschiedenen Sinn gegen denjenigen, der dabey angenommen wurde und gelten sollte. Das Bewufstseyn erfährt beyde Seiten als gleich wesentliche

Momente, und hierin was die *Natur der Sache selbst* ist, nemlich weder nur Sache, welche dem Thun überhaupt und dem einzelnen Thun, noch Thun, welches dem Bestehen entgegengesetzt und die von diesen Momenten als ihren *Arten* freye *Gattung* wäre, sondern ein Wesen, dessen *Seyn* das *Thun* des *einzelnen* Individuums und aller Individuen, und dessen Thun unmittelbar *für andre*, oder eine *Sache* ist, und nur Sache ist als *Thun Aller* und *Jeder*; das Wesen, welches das Wesen aller Wesen, das *geistige Wesen* ist. Das Bewufstseyn erfährt, dafs keins jener Momente *Subject* ist, sondern sich vielmehr in der *allgemeinen Sache selbst* auflöst; die Momente der Individualität, welche der Gedankenlosigkeit dieses Bewufstseyns nach einander als Subject galten, nehmen sich in die einfache Individualität zusammen, die als *diese* ebenso unmittelbar allgemein ist. Die Sache selbst verliert dadurch das Verhältnifs des Prädicats, und die Bestimmtheit lebloser abstracter Allgemeinheit, sie ist vielmehr die von der Individualität durchdrungene Substanz; das Subject, worin die Individualität ebenso als sie selbst oder als *diese*, wie als *alle* Individuen ist, und das allgemeine, das nur als difs Thun Aller und Jeder ein *Seyn* ist, eine Wirklichkeit darin, dafs *dieses* Bewufstseyn sie als seine einzelne Wirklichkeit und als Wirklichkeit Aller weifs. Die reine *Sache selbst* ist das, was sich oben als die *Kategorie* bestimmte, das Seyn das Ich, oder Ich das Seyn ist, aber als *Denken* welches vom *wirk-*

lichen Selbstbewufstseyn sich noch unterscheidet; hier aber sind die Momente des wirklichen Selbstbewufstseyns, insofern wir sie seinen Inhalt, Zweck, Thun und Wirklichkeit, wie insofern wir sie seine Form nennen, Fürsichseyn und Seyn für anderes, mit der einfachen Kategorie selbst als eins gesetzt, und sie ist dadurch zugleich aller Inhalt.

b.

Die gesetzgebende Vernunfft.

Das geistige Wesen ist in seinem einfachen Seyn *reines Bewufstseyn* und *dieses Selbst*bewufstseyn. Die ursprünglich-*bestimmte Natur* des Individuums hat ihre positive Bedeutung, *an sich* das Element und der Zweck seiner Thätigkeit zu seyn, verloren; sie ist nur aufgehobnes Moment, und das Individuum ein *Selbst;* als allgemeines Selbst. Umgekehrt hat die *formale Sache selbst* ihre Erfüllung an der thuenden sich in sich unterscheidenden Individualität; denn die Unterschiede dieser machen den *Inhalt* jenes Allgemeinen aus. Die Kategorie ist *an sich*, als das Allgemeine des *reinen Bewufstseyns;* sie ist ebenso *für sich*, denn das *Selbst* des Bewufstseyns ist ebenso ihr Moment. Sie ist absolutes *Seyn*, denn jene Allgemeinheit ist die einfache *Sichselbstgleichheit des Seyns.*

Was also dem Bewufstseyn der Gegenstand ist, hat die Bedeutung das *Wahre* zu seyn; *es ist* und *gilt*

in dem Sinne, *an* und *für sich selbst zu seyn* und *gelten;* es ist die *absolute Sache*, welche nicht mehr von dem Gegensatze der Gewifsheit und ihrer Wahrheit, des Allgemeinen und des Einzelnen, des Zwecks und seiner Realität leidet, sondern deren Daseyn die *Wirklichkeit* und das *Thun* des Selbstbewufstseyns ist; diese Sache ist daher die *sittliche Substanz;* das Bewufstseyn derselben *sittliches* Bewufstseyn. Sein Gegenstand gilt ihm ebenso als das *Wahre*, denn es vereinigt Selbstbewufstseyn und Seyn in Einer Einheit; es gilt als das *Absolute*, denn das Selbstbewufstseyn kann und will nicht mehr über diesen Gegenstand hinausgehen, denn es ist darin bey sich selbst; es *kann* nicht, denn er ist alles Seyn und Macht; — es *will* nicht, denn er ist das *Selbst* oder der Willen dieses Selbsts. Er ist der *reale* Gegenstand an ihm selbst als Gegenstand, denn er hat den Unterschied des Bewufstseyns an ihm; er theilt sich in Massen, welche die *bestimmten Gesetze* des absoluten Wesens sind. Diese Massen aber trüben den Begriff nicht, denn in ihm bleiben die Momente des Seyns und reinen Bewufstseyns und des Selbsts eingeschlossen, — eine Einheit, welche das Wesen dieser Massen ausmacht, und in diesem Unterschiede diese Momente nicht mehr auseinander treten läfst.

Diese Gesetze oder Massen der sittlichen Substanz sind unmittelbar anerkannt; es kann nicht nach ihrem Ursprunge und Berechtigung gefragt und nach einem andern gesucht werden, denn ein anderes als

das *an* und *für sich* seyende Wesen wäre nur das Selbstbewufstseyn selbst; aber es ist nichts anderes als difs Wesen, denn es selbst ist das Fürsichseyn dieses Wesens, welches ebendarum die Wahrheit ist, weil es ebensosehr das *Selbst* des Bewufstseyns, als sein *Ansich* oder reines Bewufstseyn ist.

Indem das Selbstbewufstseyn sich als Moment des *Fürsichseyns* dieser Substanz weifs, so drückt es also das Daseyn des Gesetzes in ihm so aus, dafs die *gesunde Vernunft* unmittelbar weifs, was *recht* und *gut* ist. So *unmittelbar* sie es *weifs*, so unmittelbar *gilt* es ihr auch, und sie sagt unmittelbar: difs *ist* recht und gut. Und zwar *difs;* es sind *bestimmte* Gesetze, es ist erfüllte, inhaltsvolle Sache selbst.

Was sich so unmittelbar gibt, mufs ebenso unmittelbar aufgenommen und betrachtet werden; wie von dem, was die sinnliche Gewifsheit unmittelbar als seyend ausspricht, ist auch von dem Seyn, welches diese sittliche unmittelbare Gewifsheit ausspricht, oder von den unmittelbar seyenden Massen des sittlichen Wesens zu sehen, wie sie beschaffen sind. Die Beyspiele einiger solcher Gesetze werden difs zeigen, und indem wir sie in der Form von Aussprüchen der *wissenden*, gesunden Vernunft nehmen, haben wir nicht erst das Moment herbeyzubringen, welches an ihnen, sie als *unmittelbare* sinnliche Gesetze betrachtet, geltend zu machen ist.

„*Jeder soll die Wahrheit sprechen.*" — Bey dieser als unbedingt ausgesprochnen Pflicht wird so-

gleich die Bedingung zugegeben werden: *wenn* er die Wahrheit weiſs. Das Gebot wird hiemit jetzt so lauten: *jeder soll die Wahrheit reden, jedesmal nach seiner Kenntniſs und Ueberzeugung* davon. Die gesunde Vernunft, eben diſs sittliche Bewuſstseyn, welches unmittelbar weiſs, was recht und gut ist, wird auch erklären, daſs diese Bedingung mit seinem allgemeinen Ausspruche schon so verbunden gewesen sey, daſs sie jenes Gebot so *gemeynt* habe. Damit gibt sie aber in der That zu, daſs sie vielmehr schon unmittelbar im Aussprechen desselben dasselbe verletzte; sie *sprach:* jeder soll die Wahrheit sprechen; sie *meynte aber*, er solle sie sprechen nach seiner Kenntniſs und Ueberzeugung davon; das heiſst, sie *sprach anders als sie meynte;* und anders sprechen als man meynt, heiſst die Wahrheit nicht sprechen. Die verbesserte Unwahrheit oder Ungeschicklichkeit drückt sich nun so aus: *jeder solle die Wahrheit nach seiner jedesmaligen Kenntniſs und Ueberzeugung davon sprechen.* — Damit aber hat sich das *allgemein-nothwendige an sich* geltende, welches der Satz aussprechen wollte, vielmehr in eine vollkommne *Zufälligkeit* verkehrt. Denn daſs die Wahrheit gesprochen wird, ist dem Zufalle, ob ich sie kenne und mich davon überzeugen kann, anheimgestellt; und es ist weiter nichts gesagt, als daſs Wahres und Falsches durcheinander, wie es kommt, daſs es einer kennt, meynt und begreifft, gesprochen werden solle. Diese *Zufälligkeit des Inhalts* hat die *Allgemeinheit* nur an der

Form eines Satzes, in der sie ausgedrückt ist; aber als sittlicher Satz verspricht er einen allgemeinen und nothwendigen *Inhalt*, und widerspricht so durch die Zufälligkeit desselben sich selbst. — Wird endlich der Satz so verbessert: daſs die Zufälligkeit der Kenntniſs und Ueberzeugung von der Wahrheit wegfallen und die Wahrheit auch *gewuſst* werden *solle;* so wäre diſs ein Gebot, welches dem geradezu widerspricht, wovon ausgegangen wurde. Die gesunde Vernunft sollte zuerst *unmittelbar* die Fähigkeit haben, die Wahrheit auszusprechen; itzt aber ist gesagt, daſs sie sie *wissen sollte*, das heiſst, sie nicht *unmittelbar* auszusprechen wisse. — Von Seite des *Inhalts* betrachtet, so ist er in der Foderung, man solle die Wahrheit *wissen*, hinweggefallen; denn sie bezieht sich auf das *Wissen überhaupt*: man soll wissen; was gefodert ist, ist also vielmehr das von allem bestimmten Inhalte freye. Aber hier war von einem *bestimmten* Inhalt, von *einem Unterschiede* an der sittlichen Substanz die Rede. Allein diese *unmittelbare* Bestimmung derselben ist ein solcher Inhalt, der sich vielmehr als eine vollkommene Zufälligkeit zeigte, und in die Allgemeinheit und Nothwendigkeit erhoben, so daſs das *Wissen* als das Gesetz ausgesprochen wird, vielmehr verschwindet.

Ein anderes berühmtes Gebot ist: *Liebe deinen Nächsten, als dich selbst.* Es ist an den Einzelnen im Verhältnisse zu den Einzelnen gerichtet, und *behauptet es als ein Verhältniſs des Einzelnen zum Einzelnen,*

oder als Verhältnifs der Empfindung. Die thätige Liebe, — denn eine unthätige hat kein Seyn, und ist darum wohl nicht gemeynt, — geht darauf, Uebel von einem Menschen abzusondern, und ihm Gutes zuzufügen. Zu diesem Behuff mufs unterschieden werden, was an ihm das Uebel, was gegen difs Uebel das zweckmäfsige Gute, und was überhaupt sein Wohl ist; das heifst, ich mufs ihn mit *Verstand* lieben; unverständige Liebe wird ihm schaden, vielleicht mehr als Hafs. Das verständige wesentliche Wohlthun ist aber in seiner reichsten und wichtigsten Gestalt, das verständige allgemeine Thun des Staats, — ein Thun, mit welchem verglichen das Thun des Einzelnen als eines Einzelnen etwas überhaupt so geringfügiges wird, dafs es fast nicht der Mühe werth ist, davon zu sprechen. Jenes Thun ist dabey von so grofser Macht, dafs, wenn das einzelne Thun sich ihm entgegensetzen, und entweder geradezu für sich Verbrechen seyn oder einem andern zu Liebe das Allgemeine um das Recht und den Antheil, welchen es an ihm hat, betrügen wollte, es überhaupt unnütz seyn, und unwiderstehlich zerstört werden würde. Es bleibt dem Wohlthun, welches Empfindung ist, nur die Bedeutung eines ganz einzelnen Thuns, einer Nothhülffe, die ebenso zufällig als augenblicklich ist. Der Zufall bestimmt nicht nur seine Gelegenheit, sondern auch difs, ob es überhaupt ein *Werk* ist, ob es nicht sogleich wieder aufgelöst, und selbst vielmehr in Uebel verkehrt

wird. Dieses Handeln also zum Wohl anderer, das als *nothwendig* ausgesprochen wird, ist so beschaffen, daſs es vielleicht existiren kann, vielleicht auch nicht; daſs, wenn der Fall zufälliger Weise sich darbietet, es vielleicht ein Werk, vielleicht gut ist, vielleicht auch nicht. Diſs Gesetz hat hiemit ebensowenig einen allgemeinen Inhalt als das erste, das betrachtet wurde, und drückt nicht, wie es als absolutes Sittengesetz sollte, etwas aus, das *an und für sich* ist. Oder solche Gesetze bleiben nur beym *Sollen* stehen, haben aber keine *Wirklichkeit;* sie sind nicht *Gesetze*, sondern nur *Gebote.*

Es erhellt aber in der That aus der Natur der Sache selbst, daſs auf einen allgemeinen absoluten *Inhalt* Verzicht gethan werden muſs; denn der einfachen Substanz, und ihr Wesen ist diſs einfache zu seyn, ist jede *Bestimmtheit*, die an ihr gesetzt wird, *ungemäſs.* Das Gebot in seiner einfachen Absolutheit spricht selbst *unmittelbares sittliches Seyn* aus; der Unterschied, der an ihm erscheint, ist eine Bestimmtheit, und also ein Inhalt, der *unter* der absoluten Allgemeinheit dieses einfachen Seyns steht. Indem hiemit auf einen absoluten Inhalt Verzicht gethan werden muſs, kann ihm nur die *formale Allgemeinheit*, oder diſs, daſs es sich nicht widerspreche, zukommen, denn die inhaltslose Allgemeinheit ist die formale, und absoluter Inhalt heiſst selbst soviel, als ein Unterschied, der keiner ist, oder als Inhaltslosigkeit.

Was dem Gesetzgeben übrig bleibt, ist also die *reine Form* der *Allgemeinheit* oder in der That die *Tavtologie* des Bewufstseyns, welche dem Inhalt gegenübertritt, und ein *Wissen* nicht von dem *seyenden*, oder eigentlichen *Inhalte*, sondern von dem *Wesen* oder der Sichselbstgleichheit desselben ist.

Das sittliche Wesen ist hiemit nicht unmittelbar selbst ein Inhalt, sondern nur ein Mafsstab, ob ein Inhalt fähig sey, Gesetz zu seyn oder nicht, indem er sich nicht selbst widerspricht. Die gesetzgebende Vernunft ist zu einer nur *prüffenden* Vernunft herabgesetzt.

c.

Gesetzprüffende Vernunfft.

Ein Unterschied an der einfachen sittlichen Substanz ist eine Zufälligkeit für sie, welche wir an dem bestimmten Gebote als Zufälligkeit des Wissens, der Wirklichkeit und des Thuns hervortreten sahen. Die *Vergleichung* jenes einfachen Seyns und der ihm nicht entsprechenden Bestimmtheit fiel in uns; und die einfache Substanz hat sich darin formale Allgemeinheit oder reines *Bewufstseyn* zu seyn gezeigt, das frey von dem Inhalte ihm gegenübertritt, und ein *Wissen* von ihm als dem bestimmten ist. Diese Allgemeinheit bleibt auf diese Weise dasselbe, was die *Sache selbst* war. Aber sie ist im Bewufstseyn ein anderes; sie ist nemlich nicht mehr die gedankenlose träge Gat-

tung, sondern bezogen auf das Besondere, und geltend für dessen Macht und Wahrheit. — Diſs Bewuſstseyn scheint zunächst dasselbe Prüffen, welches wir vorhin waren, und sein Thun nichts anderes seyn zu können, als schon geschehen ist, eine Vergleichung des allgemeinen mit dem bestimmten, woraus sich ihre Unangemessenheit wie vorhin ergäbe. Aber das Verhältniſs des Inhalts zum Allgemeinen ist hier ein anderes, indem dieses eine andere Bedeutung gewonnen hat; es ist *formale* Allgemeinheit, deren der bestimmte Inhalt fähig ist, denn in ihr wird er nur in Beziehung *auf sich* selbst betrachtet. Bey unserm Prüffen stand die allgemeine gediegene Substanz, der Bestimmtheit gegenüber, welche sich als Zufälligkeit des Bewuſstseyns, worein die Substanz eintrat, entwickelte. Hier ist das eine Glied der Vergleichung verschwunden; das Allgemeine ist nicht mehr die *seyende* und *geltende* Substanz, oder das an und für sich rechte, sondern einfaches Wissen oder Form, welche einen Inhalt nur mit sich selbst vergleicht, und ihn betrachtet, ob er eine Tavtologie ist. Es werden Gesetze nicht mehr gegeben, sondern *geprüft*; und die Gesetze sind für das prüffende Bewuſstseyn *schon* gegeben; es nimmt ihren *Inhalt* auf, wie er einfach ist, ohne in die Betrachtung der seiner Wirklichkeit anklebenden Einzelnheit und Zufälligkeit einzugehen, wie wir thaten, sondern bleibt bey dem Gebote als Gebote stehen, und verhält sich ebenso einfach gegen es, als es sein Maſsstab ist.

Diſs Prüfen reicht aber aus diesem Grunde nicht weit; eben indem der Maſsstab, die Tavtologie und gleichgültig gegen den Inhalt ist, nimmt er ebenso gut diesen, als den entgegengesetzten in sich auf. — Es ist die Frage, soll es an und für sich Gesetz seyn, daſs *Eigenthum* sey; *an und für sich*, nicht aus Nützlichkeit für andere Zwecke; die sittliche Wesenheit besteht eben darin, daſs das Gesetz nur sich selbst gleiche, und durch diese Gleichheit mit sich also in seinem eignen Wesen gegründet, nicht ein bedingtes sey. Das Eigenthum an und für sich widerspricht sich nicht; es ist eine *isolirte*, oder nur sich selbst gleich gesetzte Bestimmtheit. Nichteigenthum, Herrenlosigkeit der Dinge, oder Gütergemeinschafft, widerspricht sich gerade ebensowenig. Daſs etwas Niemand gehört, oder dem Nächsten Besten, der sich in Besitz setzt, oder Allen zusammen, und Jedem nach seinem Bedürfnisse oder zu gleichen Theilen, ist eine *einfache Bestimmtheit*, ein *formaler Gedanke*, wie sein Gegentheil, das Eigenthum. — Wenn das herrenlose Ding freylich betrachtet wird als ein *nothwendiger Gegenstand des Bedürfnisses*, so ist es nothwendig, daſs es der Besitz irgend eines einzelnen werde; und es wäre widersprechend, vielmehr die Freyheit des Dinges zum Gesetze zu machen. Unter der Herrenlosigkeit des Dinges ist aber auch nicht eine absolute Herrenlosigkeit gemeynt, sondern es soll in *Besitz kommen*, nach dem *Bedürfnisse* des einzelnen; und zwar nicht um aufbewahrt, sondern um unmit-

telbar gebraucht zu werden. Aber so ganz nur nach der Zufälligkeit für das Bedürfniſs zu sorgen, ist der Natur des bewuſsten Wesens, von dem allein die Rede ist, widersprechend; denn es muſs sich sein Bedürfniſs in der Form der *Allgemeinheit* vorstellen, für seine ganze Existenz sorgen, und sich ein bleibendes Gut erwerben. So stimmte also der Gedanke, daſs ein Ding dem nächsten selbstbewuſsten Leben nach seinem Bedürfnisse zufälligerweise zu Theil werde, nicht mit sich selbst überein. — In der Gütergemeinschafft, worin auf eine allgemeine und bleibende Weise dafür gesorgt wäre, wird jedem entweder soviel zu Theil, *als er braucht*, so widerspricht diese Ungleichheit und das Wesen des Bewuſstseyns, dem die *Gleichheit* der Einzelnen Princip ist, einander. Oder es wird nach dem letztern Princip *gleich* ausgetheilt, so hat der Antheil nicht die Beziehung auf das Bedürfniſs, welche doch allein sein Begriff ist.

Allein wenn auf diese Weise das Nichteigenthum widersprechend erscheint, so geschieht es nur darum, weil es nicht als *einfache* Bestimmtheit gelassen worden ist. Dem Eigenthum geht es ebenso, wenn es in Momente aufgelöst wird. Das einzelne Ding, das mein Eigenthum ist, gilt damit für ein *allgemeines*, *befestigtes*, *bleibendes*; diſs widerspricht aber seiner Natur, die darin besteht, gebraucht zu werden und zu *verschwinden*. Es gilt zugleich für das *Meinige*, das alle andern anerkennen, und sich

davon ausschliefsen. Aber darin, dafs ich anerkannt bin, liegt vielmehr meine Gleichheit mit Allen, das Gegentheil der Ausschliefsung. — Was ich besitze, ist ein *Ding*, d. h. ein Seyn für Andre überhaupt, ganz allgemein und unbestimmt nur für mich zu seyn; dafs *Ich* es besitze, widerspricht seiner allgemeinen Dingheit. Eigenthum widerspricht sich daher nach allen Seiten ebensosehr als Nichteigenthum; jedes hat diese beyden entgegengesetzten, sich widersprechenden Momente der Einzelnheit und Allgemeinheit an ihm. — Aber jede dieser Bestimmtheiten *einfach* vorgestellt, als Eigenthum oder Nichteigenthum, ohne weitere Entwicklung, ist eine so *einfach*, als die andere, das heifst, sich nicht widersprechend. — Der Mafsstab des Gesetzes, den die Vernunft an ihr selbst hat, pafst daher allem gleich gut, und ist hiemit in der That kein Mafsstab. — Es müfste auch sonderbar zugehen, wenn die Tavtologie, der Satz des Widerspruchs, der für die Erkenntnifs theoretischer Wahrheit nur als ein formelles Kriterium zugestanden wird, das heifst, als etwas, das gegen Wahrheit und Unwahrheit ganz gleichgültig sey, für die Erkenntnifs praktischer *Wahrheit mehr seyn sollte*.

In den beyden so eben betrachteten Momenten der Erfüllung des vorher leeren geistigen Wesens hat sich das Setzen von unmittelbaren Bestimmtheiten an der sittlichen Substanz, und dann das Wissen von ihnen, ob sie Gesetze sind, aufgehoben. Das Resul-

tat scheint hiemit dieses zu seyn, daſs weder bestimmte Gesetze noch ein Wissen derselben statt finden könne. Allein die Substanz ist das *Bewuſstseyn* von sich als der absoluten *Wesenheit*, welches hiemit weder den *Unterschied* an ihr, noch das *Wissen* von ihm aufgeben kann. Daſs das Gesetzgeben und Gesetzprüffen sich als nichtig erwies, hat diese Bedeutung, daſs beydes einzeln und isolirt genommen, nur haltungslose *Momente* des sittlichen Bewuſstseyns sind; und die Bewegung, in welcher sie auftreten, hat den formalen Sinn, daſs die sittliche Substanz sich dadurch als Bewuſstseyn darstellt.

Insofern diese beyden Momente nähere Bestimmungen des Bewuſstseyns der *Sache selbst* sind, können sie als Formen der *Ehrlichkeit* angesehen werden, die, wie sonst mit ihren formalen Momenten, sich itzt mit einem seynsollenden Inhalt des Guten und Rechten und einem Prüffen solcher festen Wahrheit herumtreibt, und in der gesunden Vernunft und verständigen Einsicht die Krafft und Gültigkeit der Gebote zu haben meynt.

Ohne diese Ehrlichkeit aber gelten die Gesetze nicht als *Wesen* des *Bewuſstseyns* und das Prüffen ebenso nicht als Thun *innerhalb* desselben; sondern diese Momente drücken, wie sie jedes für sich *unmittelbar* als eine *Wirklichkeit* auftreten, das eine ein ungültiges Aufstellen und Seyn wirklicher Gesetze, und das andre eine ebenso ungültige Befreyung von denselben aus. Das Gesetz hat als bestimmtes Ge-

setz einen zufälligen Inhalt, — diſs hat hier die Bedeutung, daſs es Gesetz eines einzelnen Bewuſstseyns von einem willkührlichen Inhalt ist. Jenes unmittelbare Gesetzgeben ist also der tyrannische Frevel, der die Willkühr zum Gesetze macht, und die Sittlichkeit zu *einem* Gehorsame gegen sie, — gegen Gesetze, die *nur* Gesetze, nicht zugleich *Gebote* sind. So wie das zweyte Moment, insofern es isolirt ist, das Prüffen der Gesetze, das Bewegen des Unbewegbaren und den Frevel des Wissens bedeutet, der sich von den absoluten Gesetzen frey rasonnirt, und sie für eine ihm fremde Willkühr nimmt.

In beyden Formen sind diese Momente ein negatives Verhaltniſs zur Substanz oder dem realen geistigen Wesen; oder in ihnen hat die Substanz noch nicht ihre Realität, sondern das Bewuſstseyn enthalt sie noch in der Form seiner eignen Unmittelbarkeit, und sie ist nur erst ein *Willen* und *Wissen* dieses Individuums, oder das *Sollen* eines unwirklichen Gebots, und ein Wissen der formalen Allgemeinheit. Aber indem diese Weisen sich aufhoben, ist das Bewuſstseyn in das Allgemeine zurückgegangen, und jene Gegensätze sind verschwunden. Das geistige Wesen ist dadurch wirkliche Substanz, daſs diese Weisen nicht einzeln gelten, sondern nur als aufgehobne, und die Einheit, worin sie nur Momente sind, ist das Selbst des Bewuſstseyns, welches nunmehr in dem geistigen Wesen

gesetzt, dasselbe zum wirklichen, erfüllten und selbstbewufsten macht.

Das geistige Wesen ist hiemit vors erste für das Selbstbewufstseyn als *an sich* seyendes Gesetz; die Allgemeinheit des Prüffens, welche die formale nicht *an sich* seyende war, ist aufgehoben. Es ist ebenso ein ewiges Gesetz, welches nicht in dem *Willen dieses Individuums* seinen Grund hat, sondern es ist an und für sich, der absolute *reine Willen Aller*, der die Form des unmittelbaren *Seyns* hat. Er ist auch nicht ein *Gebot*, das nur seyn *soll*, sondern er *ist* und *gilt*; es ist das allgemeine Ich der Kategorie, das unmittelbar die Wirklichkeit ist, und die Welt ist nur diese Wirklichkeit. Indem aber dieses *seyende Gesetz* schlechthin gilt, so ist der Gehorsam des Selbstbewufstseyns nicht der Dienst gegen einen Herrn, dessen Befehle eine Willkühr wäre, und worin es sich nicht erkennte. Sondern die Gesetze sind Gedanken seines eignen absoluten Bewufstseyns, welche es selbst unmittelbar *hat*. Es *glaubt* auch nicht an sie, denn der Glauben schaut wohl auch das Wesen, aber ein fremdes an. Das sittliche *Selbst*bewufstseyn ist durch die *Allgemeinheit* seines *Selbsts unmittelbar* mit dem Wesen eins; der Glauben hingegen fängt von dem *einzelnen* Bewufstseyn an, er ist die Bewegung desselben, immer dieser Einheit zuzugehen, ohne die Gegenwart seines Wesens zu erreichen. — Jenes Bewufstseyn hingegen hat sich als einzelnes aufgehoben, diese Vermittlung ist voll-

bracht, und nur dadurch, daſs sie vollbracht ist, ist es unmittelbares Selbstbewuſstseyn der sittlichen Substanz.

Der Unterschied des Selbstbewuſstseyns von dem Wesen ist also vollkommen durchsichtig. Dadurch sind die *Unterschiede an dem Wesen* selbst nicht zufällige Bestimmtheiten, sondern um der Einheit des Wesens und des Selbstbewuſstseyns willen, von welchem allein die Ungleichheit kommen könnte, sind sie die Massen ihrer von ihrem Leben durchdrungenen Gegliederung, sich selbst klare unentzweyte Geister, mackellose himmlische Gestalten, die in ihren Unterschieden die unentweihte Unschuld und Einmüthigkeit ihres Wesens erhalten. — Das Selbstbewuſstseyn ist ebenso einfaches, klares *Verhältniſs* zu ihnen. Sie *sind*, und weiter nichts, — macht das Bewuſstseyn seines Verhältnisses aus. So gelten sie der Antigone des Sophokles als der Götter *ungeschriebnes* und *untrügliches* Recht

nicht etwa jetzt und gestern, sondern immerdar
lebt es, und keiner weiſs, von wannen es erschien.

Sie *sind*. Wenn ich nach ihrer Entstehung frage, und sie auf den Punkt ihres Ursprungs einenge, so bin ich darüber hinausgegangen; denn ich bin nunmehr das Allgemeine, sie aber das bedingte und beschränkte. Wenn sie sich meiner Einsicht legitimiren sollen, so habe ich schon ihr unwankendes Ansichseyn bewegt, und betrachte sie als etwas, das vielleicht wahr, vielleicht auch nicht wahr für mich

sey. Die sittliche Gesinnung besteht eben darin, unverrückt in dem fest zu beharren, was das Rechte ist, und sich alles Bewegens, Rüttelns und Zurückführens desselben zu enthalten. — Es wird ein Depositum bey mir gemacht; es *ist* das Eigenthum eines Andern, und ich anerkenne es, *weil es so ist*, und erhalte mich umwankend in diesem Verhältnisse. Behalte ich für mich das Depositum, so begehe ich nach dem Principe meines Prüfens, der Tavtologie, ganz und gar keinen Widerspruch; denn alsdenn sehe ich es nicht mehr für das Eigenthum eines Andern an; etwas behalten, das ich nicht für das Eigenthum eines Andern ansehe, ist vollkommen consequent. Die Aenderung *der Ansicht* ist kein Widerspruch, denn es ist nicht um sie als Ansicht, sondern um den Gegenstand und Inhalt zu thun, der sich nicht widersprechen soll. So sehr ich — wie ich thue, wenn ich etwas wegschenke — die Ansicht, daſs etwas mein Eigenthum ist, in die Ansicht, daſs es das Eigenthum eines Andern ist, verändern kann, ohne dadurch eines Widerspruches schuldig zu werden, ebensosehr kann ich den umgekehrten Weg gehen. — Nicht darum also, weil ich etwas sich nicht widersprechend finde, ist es Recht; sondern weil es das Rechte ist, ist es Recht. Daſs etwas das Eigenthum des Andern *ist*, diſs liegt *zum Grunde;* darüber habe ich nicht zu räsonniren, noch mancherley Gedanken, Zusammenhänge, Rücksichten aufzusuchen oder mir einfallen zu lassen; we-

der ans Gesetzgeben, noch ans Prüffen zu denken; durch solcherley Bewegungen meines Gedankens verrückte ich jenes Verhaltnifs, indem ich in der That nach Belieben meinem unbestimmten tavtologischen Wissen das Gegentheil ebensowohl gemäfs, und es also zum Gesetze machen könnte. Sondern ob diese oder die entgegengesetzte Bestimmung das Rechte sey, ist *an* und *für sich* bestimmt; ich für mich könnte, welche ich wollte, und ebenso gut keine zum Gesetze machen, und bin, indem ich zu prüffen anfange, schon auf unsittlichem Wege. Dafs das Rechte mir *an* und *für sich* ist, dadurch bin ich in der sittlichen Substanz; so ist sie das *Wesen* des Selbstbewufstseyns; dieses aber ist *ihre Wirklichkeit* und *Daseyn*, ihr *Selbst* und *Willen*.

VI.

Der Geist.

Die Vernunft ist Geist, indem die Gewifsheit, alle Realität zu seyn, zur Wahrheit erhoben, und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt, und der Welt als ihrer selbst bewufst ist. — Das Werden des Geistes zeigte die unmittelbar vorhergehende Bewegung auf, worin der Gegenstand des Bewufstseyns, die reine Kategorie, zum Begriffe der Vernunft sich erhob. In der *beobachtenden* Vernunft ist diese reine Einheit des *Ich* und des *Seyns*, des *Fürsich* und des *Ansichseyns*, als das *Ansich* oder als *Seyn* bestimmt, und das Bewufstseyn der Vernunft *findet* sich. Aber die Wahrheit des Beobachtens ist vielmehr das Aufheben dieses unmittelbaren findenden Instinkts, dieses bewufstlosen Daseyns derselben. Die *angeschaute Kategorie*, das *gefundne Ding* tritt in das Bewufstseyn als das *Fürsichseyn* des Ich, welches sich nun im gegenständlichen Wesen als das *Selbst* weifs. Aber diese Bestimmung der Kategorie, als des Fürsichseyns entgegengesetzt dem Ansichseyn, ist ebenso einseitig und ein sich selbst aufhebendes Moment. Die Kategorie wird daher für das Bewufstseyn bestimmt, wie sie in ihrer allgemeinen Wahrheit ist,

als *an* und *fürsichseyendes* Wesen. Diese noch *abstracte* Bestimmung, welche die *Sache selbst* ausmacht, ist erst das *geistige Wesen*, und sein Bewufstseyn ein formales Wissen von ihm, das sich mit mancherley Inhalt desselben herumtreibt; es ist von der Substanz in der That noch als ein einzelnes unterschieden, gibt entweder willkührliche Gesetze, oder meynt die Gesetze, wie sie an und für sich sind, in seinem Wissen als solchem zu haben; und hält sich für die beurtheilende Macht derselben. — Oder von der Seite der Substanz betrachtet, so ist diese das *an* und *fürsichseyende* geistige Wesen, welches noch nicht *Bewufstseyn* seiner selbst ist. — Das *an* und *fürsichseyende* Wesen aber, welches sich zugleich als Bewufstseyn wirklich und sich sich selbst vorstellt, ist *der Geist*.

Sein geistiges *Wesen* ist schon als die *sittliche Substanz* bezeichnet worden; der Geist aber ist *die sittliche Wirklichkeit*. Er ist das *Selbst* des wirklichen Bewufstseyns, dem er oder vielmehr das sich als gegenständliche wirkliche *Welt* gegenübertritt, welche aber ebenso für das Selbst alle Bedeutung eines Fremden, so wie das Selbst alle Bedeutung eines von ihr getrennten, abhängigen oder unabhängigen Fürsichseyns verloren hat. Die *Substanz* und das allgemeine, sichselbstgleiche, bleibende Wesen, — ist er der unverrückte und unaufgelöste *Grund* und *Ausgangspunkt* des Thuns Aller, — und ihr *Zweck* und *Ziel*, als das gedachte *Ansich* aller Selbstbewufstseyn. — Diese Substanz ist ebenso das allgemeine *Werk*, das

sich durch das *Thun* Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt, denn sie ist das *Fürsichseyn*, das Selbst, das Thun. Als die *Substanz* ist der Geist die unwankende gerechte *Sichselbstgleichheit*; aber als *Fürsichseyn* ist sie das aufgelöste, das sich aufopfernde gütige Wesen, an dem Jeder sein eignes Werk vollbringt, das allgemeine Seyn zerreifst und sich seinen Theil davon nimmt. Diese Auflösung und Vereinzelung des Wesens ist eben das *Moment* des Thuns und Selbsts Aller; es ist die Bewegung und Seele der Substanz, und das bewirkte allgemeine Wesen. Gerade darin dafs sie das im Selbst aufgelöste Seyn ist, ist sie nicht das todte Wesen, sondern *wirklich* und *lebendig*.

Der Geist ist hiemit das sich selbsttragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewufstseyns sind Abstractionen desselben; sie sind difs, dafs er sich analysirt, seine Momente unterscheidet, und bey einzelnen verweilt. Difs Isoliren solcher Momente hat ihn selbst zur *Voraussetzung* und zum *Bestehen*, oder es existirt nur in ihm, der die Existenz ist. Sie haben so isolirt den Schein, als ob sie als solche *wären;* aber wie sie nur Momente oder verschwindende Gröfsen sind, zeigte ihre Fortwälzung und Rückgang in ihren Grund und Wesen; und difs Wesen eben ist diese Bewegung und Auflösung dieser Momente. Hier, wo der Geist, oder die Reflexion derselben in sich selbst gesetzt ist, kann unsre Reflexion an sie nach dieser Seite kurz erin-

nern; sie waren Bewufstseyn, Selbstbewufstseyn und Vernunft. Der Geist ist also *Bewufstseyn* überhaupt, was sinnliche Gewifsheit, Wahrnehmen und den Verstand in sich begreifft, insofern er in der Analyse seiner selbst, das Moment festhält, dafs er sich *gegenständliche*, *seyende* Wirklichkeit ist, und davon abstrahirt, dafs diese Wirklichkeit sein eignes Fürsichseyn ist. Halt er im Gegentheil das andre Moment der Analyse fest, dafs sein Gegenstand sein *Fürsichseyn* ist, so ist er Selbstbewufstseyn. Aber als unmittelbares Bewufstseyn *des an und fürsichseyns*, als Einheit des Bewufstseyns und des Selbstbewufstseyns ist er das Bewufstseyn, das *Vernunft hat*, das, wie das *Haben* es bezeichnet, den Gegenstand hat als *an sich* vernünftig bestimmt, oder vom Werthe der Kategorie, aber so, dafs er noch für das Bewufstseyn desselben den Werth der Kategorie nicht hat. Er ist das Bewufstseyn, aus dessen Betrachtung wir so eben herkommen. Diese Vernunft, die er *hat*, endlich als eine solche von ihm angeschaut, die Vernunft *ist*, oder die Vernunft, die in ihm *wirklich* und die seine Welt ist, so ist er in seiner Wahrheit; er *ist* der Geist, er ist das *wirkliche sittliche* Wesen.

Der Geist ist das *sittliche Leben* eines *Volks*, insofern er die *unmittelbare Wahrheit ist;* das Individuum, das eine Welt ist. Er mufs zum Bewufstseyn über das, was er unmittelbar ist, fortgehen, das schöne sittliche Leben aufheben, und

durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen. Diese unterscheiden sich aber von den vorhergehenden dadurch, daſs sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewuſstseyns, Gestalten einer Welt.

Die *lebendige sittliche* Welt ist der Geist in seiner *Wahrheit;* wie er zunächst zum abstracten *Wissen* seines Wesens kommt, geht die Sittlichkeit in der formalen Allgemeinheit des Rechts unter. Der in sich selbst nunmehr entzweyte Geist beschreibt in seinem gegenständlichen Elemente als in einer harten Wirklichkeit die eine seiner Welten, das *Reich der Bildung*, und ihr gegenüber im Elemente des Gedankens die *Welt des Glaubens*, das *Reich des Wesens.* Beyde Welten aber von dem Geiste, der aus diesem Verluste seiner selbst in sich geht, von dem *Begriffe* erfaſst, werden durch die *Einsicht* und ihre Verbreitung, die *Aufklärung*, verwirrt und revolutionirt, und das in das *Disseits* und *Jenseits* vertheilte und ausgebreitete Reich kehrt in das Selbstbewuſstseyn zurück, das nun in der *Moralität* sich als die Wesenheit, und das Wesen als wirkliches Selbst erfaſst, seine *Welt* und ihren *Grund* nicht mehr aus sich heraussetzt, sondern alles in sich verglimmen läſst, und als *Gewissen* der *seiner selbst gewisse* Geist ist.

Die sittliche Welt, die in das Disseits und Jenseits zerrissene Welt und die moralische Weltanschauung sind also die Geister, deren Bewegung und Rückgang in das einfache fürsichseyende Selbst des Geistes sich entwickeln, und als deren Ziel und Resultat das wirkliche Selbstbewufstseyn des absoluten Geistes hervortreten wird.

A.
Der wahre Geist, die Sittlichkeit.

Der Geist ist in seiner einfachen Wahrheit Bewufstseyn, und schlägt seine Momente auseinander. Die *Handlung* trennt ihn in die Substanz und das Bewufstseyn derselben; und trennt ebensowohl die Substanz als das Bewufstseyn. Die Substanz tritt als allgemeines *Wesen* und *Zweck*, sich als der *vereinzelten* Wirklichkeit gegenüber; die unendliche Mitte ist das Selbstbewufstseyn, welches *an sich* Einheit seiner und der Substanz, es nun *für sich* wird, das allgemeine Wesen und seine vereinzelnte Wirklichkeit vereint, diese zu jenem erhebt, und sittlich handelt, — und jenes zu dieser herunterbringt, und den Zweck, die nur gedachte Substanz ausführt; es bringt die Einheit seines Selbsts und der Substanz als *sein Werk* und damit als *Wirklichkeit* hervor.

In dem Auseinandertreten des Bewufstseyns hat die einfache Substanz den Gegensatz theils gegen das Selbstbewufstseyn erhalten, theils stellt sie damit ebensosehr an ihr selbst die Natur des Bewufstseyns,

sich in sich selbst zu unterscheiden, als eine in ihre Massen gegliederte Welt dar. Sie spaltet sich also in ein unterschiednes sittliches Wesen, in ein menschliches und göttliches Gesetz. Ebenso das ihr gegenübertretende Selbstbewufstseyn theilt sich nach seinem Wesen der einen dieser Mächte zu, und als Wissen in die Unwissenheit dessen, was es thut, und in das Wissen desselben, das defswegen ein betrognes Wissen ist. Es erfährt also in seiner That sowohl den Widerspruch *jener Mächte*, worein die Substanz sich entzweyte, und ihre gegenseitige Zerstörung, wie den Widerspruch seines Wissens von der Sittlichkeit seines Handelns — mit dem, was an und für sich sittlich ist, und findet *seinen eignen* Untergang. In der That aber ist die sittliche Substanz durch diese Bewegung zum *wirklichen Selbstbewufstseyn* geworden, oder *dieses* Selbst zum *an* und *fürsichs*eyenden, aber darin ist eben die Sittlichkeit zu Grunde gegangen.

a.

Die sittliche Welt, das menschliche und göttliche Gesetz, der Mann und das Weib.

Die einfache Substanz des Geistes theilt sich als Bewufstseyn. Oder wie das Bewufstseyn des abstracten, des sinnlichen Seyns in die Wahrnehmung übergeht,

so auch die unmittelbare Gewifsheit des realen, sittlichen Seyns; und wie für die sinnliche Wahrnehmung das einfache Seyn ein Ding von vielen Eigenschafften wird, so ist für die sittliche der Fall des Handelns eine Wirklichkeit von vielen sittlichen Beziehungen. Jener zieht sich aber die unnütze Vielheit der Eigenschafften in den wesentlichen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit zusammen, und noch mehr dieser, die das gereinigte, substantielle Bewufstseyn ist, wird die Vielheit der sittlichen Momente das Zwiefache eines Gesetzes der Einzelnheit und eines der Allgemeinheit. Jede dieser Massen der Substanz bleibt aber der ganze Geist; wenn in der sinnlichen Wahrnehmung die Dinge keine andre Substanz als die beyden Bestimmungen der Einzelnheit und der Allgemeinheit haben, so drücken sie hier nur den oberflächlichen Gegensatz der beyden Seiten gegeneinander aus.

Die Einzelnheit hat an dem Wesen, das wir hier betrachten, die Bedeutung des *Selbstbewufstseyns* überhaupt, nicht eines einzelnen zufälligen Bewufstseyns. Die sittliche Substanz ist also in dieser Bestimmung die *wirkliche* Substanz, der absolute Geist in der Vielheit des daseyenden *Bewufstseyns realisirt;* er ist das *Gemeinwesen*, welches *für uns* bey dem Eintritt in die praktische Gestaltung der Vernunft überhaupt das absolute Wesen war, und hier in seiner Wahrheit *für sich* selbst als bewufstes sittliches Wesen, und als das *Wesen für das* Bewufstseyn, das

wir zum Gegenstande haben, hervorgetreten ist. Es ist Geist, welcher *für sich*, indem er im *Gegenschein der Individuen* sich, — und *an sich* oder Substanz ist, indem er sie in sich erhält. Als die *wirkliche Substanz* ist er *ein Volk*, als *wirkliches Bewufstseyn*, *Bürger* des Volkes. Difs Bewufstseyn hat an dem einfachen Geiste sein *Wesen*, und die Gewifsheit seiner selbst in der *Wirklichkeit* dieses Geistes, dem ganzen Volke, und unmittelbar darin seine *Wahrheit*, also nicht in etwas, das nicht wirklich ist, sondern in einem Geiste, der *existirt* und *gilt*.

Dieser Geist kann das menschliche Gesetz genannt werden, weil er wesentlich in der Form der *ihrer selbstbewufsten Wirklichkeit* ist. Er ist in der Form der Allgemeinheit das *bekannte* Gesetz und die *vorhandene* Sitte; in der Form der Einzelnheit ist er die wirkliche Gewifsheit seiner selbst in dem *Individuum* überhaupt, und die Gewifsheit seiner als *einfacher Individualität* ist er als Regierung; seine Wahrheit ist die offene an dem Tag liegende *Gültigkeit*; eine *Existenz*, welche für die unmittelbare Gewifsheit in die Form des freyentlassenen Daseyns tritt.

Dieser sittlichen Macht und Offenbarkeit tritt aber eine andere Macht, das *göttliche Gesetz*, gegenüber. Denn die sittliche *Staatsmacht* hat als die *Bewegung* des sich *bewufsten Thuns* an dem *einfachen* und *unmittelbaren Wesen* der Sittlichkeit ihren Gegensatz; als *wirkliche Allgemeinheit* ist sie eine Gewalt gegen das individuelle Fürsichseyn; und als Wirk-

lichkeit überhaupt hat sie an dem *innern* Wesen noch ein Anders, als sie ist.

Es ist schon erinnert worden, dafs jede der entgegengesetzten Weisen der sittlichen Substanz zu existiren sie ganz und alle Momente ihres Inhalts enthält. Wenn also das Gemeinwesen sie als das seiner bewufste wirkliche Thun ist, so hat die andere Seite die Form der unmittelbaren oder seyenden Substanz. Diese ist so einerseits der innre Begriff oder die allgemeine Möglichkeit der Sittlichkeit überhaupt, hat aber anderseits das Moment des Selbstbewufstseyns ebenso an ihr. Dieses in diesem Elemente der *Unmittelbarkeit* oder des *Seyns* die Sittlichkeit ausdrückend, oder ein *unmittelbares* Bewufstseyn seiner wie als Wesens so als dieses Selbsts in einem Andern, das heifst, ein *natürliches sittliches* Gemeinwesen, — ist die *Familie*. Sie steht als der *bewufstlose* noch innre Begriff, seiner sich bewufsten Wirklichkeit, als das *Element* der Wirklichkeit des Volks, dem Volke selbst, als *unmittelbares* sittliches *Seyn*, — der durch die *Arbeit* für das Allgemeine sich bildenden und erhaltenden Sittlichkeit, die Penaten dem allgemeinen Geiste gegenüber.

Ob sich aber wohl das *sittliche Seyn* der Familie als das *unmittelbare* bestimmt, so ist sie innerhalb ihrer, *sittliches* Wesen nicht *insofern* sie das Verhältnifs *der Natur* ihrer Glieder, oder deren Beziehung die *unmittelbare einzelner wirklicher* ist; denn

das sittliche ist an sich *allgemein*, und diſs Verhältniſs der Natur ist wesentlich ebensosehr ein Geist, und nur als geistiges Wesen sittlich. Es ist zu sehen, worin seine eigenthümliche Sittlichkeit besteht. — Zunächst, weil das Sittliche das an sich allgemeine ist, ist die sittliche Beziehung der Familienglieder nicht die Beziehung der Empfindung oder das Verhältniſs der Liebe. Das Sittliche scheint nun in das Verhältniſs des *einzelnen* Familiengliedes zur *ganzen* Familie als der Substanz gelegt werden zu müssen; so daſs sein Thun und Wirklichkeit nur sie zum Zweck und Inhalt hat. Aber der bewuſste Zweck, den das *Thun* dieses Ganzen, insofern er auf es selbst geht, hat, ist selbst das Einzelne. Die Erwerbung und Erhaltung von Macht und Reichthum geht theils nur auf das Bedürfniſs und gehört der Begierde an; theils wird sie in ihrer höhern Bestimmung etwas nur mittelbares. Diese Bestimmung fallt nicht in die Familie selbst, sondern geht auf das wahrhaſſt Allgemeine, das Gemeinwesen; sie ist vielmehr negativ gegen die Familie, und besteht darin, den Einzelnen aus ihr herauszusetzen, seine Natürlichkeit und Einzelnheit zu unterjochen, und ihn zur *Tugend*, zum Leben in und fürs Allgemeine zu ziehen. Der der Familie eigenthümliche, *positive* Zweck ist der Einzelne als solcher. Daſs nun diese Beziehung sittlich sey, kann er nicht, weder der, welcher handelt, noch der, auf welchen sich die Handlung bezieht, nach

einer *Zufälligkeit* auftreten, wie etwa in irgend einer Hülfe oder Dienstleistung geschieht. Der Inhalt der sittlichen Handlung muſs substantiell oder ganz und allgemein seyn; sie kann sich daher nur auf den *ganzen* Einzelnen, oder auf ihn als allgemeinen beziehen. Auch diſs wieder nicht etwa so, daſs sich nur *vorgestellt* wäre, eine *Dienstleistung* fördere sein ganzes Glück, während sie so, wie sie unmittelbare und wirkliche Handlung ist, nur etwas einzelnes an ihm thut; — noch daſs sie auch wirklich als Erziehung, in einer *Reihe* von Bemühungen, ihn als Ganzes zum Gegenstand hat und als Werk hervorbringt; wo auſser dem gegen die Familie negativen Zwecke die *wirkliche Handlung* nur einen beschränkten Inhalt hat; — ebensowenig endlich, daſs sie eine Nothhülfe ist, wodurch in Wahrheit der ganze Einzelne errettet wird; denn sie ist selbst eine völlig zufällige That, deren Gelegenheit eine gemeine Wirklichkeit ist, welche seyn und auch nicht seyn kann. Die Handlung also, welche die ganze Existenz des Blutsverwandten umfaſst, und ihn, — nicht den Bürger, denn dieser gehört nicht der Familie an, noch den, der Bürger werden und *aufhören* soll, als *dieser Einzelne* zu gelten, — sondern ihn, *diesen* der Familie angehörigen Einzelnen, als ein *allgemeines*, der sinnlichen, d. i. einzelnen Wirklichkeit enthobenes Wesen zu ihrem Gegenstande und Inhalt hat, betrifft nicht mehr den *Lebenden*, sondern den *Todten*, der aus der langen Reihe seines zerstreuten Daseyns sich

in die vollendete Eine Gestaltung zusammengefafst, und aus der Unruhe des zufälligen Lebens sich in die Ruhe der einfachen Allgemeinheit erhoben hat. — Weil er nur als Bürger *wirklich* und *substantiell* ist, so ist der Einzelne, wie er nicht Bürger ist, und der Familie angehört, nur der *Unwirkliche* marklose Schatten.

Diese Allgemeinheit, zu der der Einzelne als *solcher* gelangt, ist das *reine Seyn*, *der Tod;* es ist das *unmittelbare natürliche Gewordenseyn*, nicht das *Thun* eines *Bewufstseyns*. Die Pflicht des Familiengliedes ist defswegen, diese Seite hinzuzufügen, damit auch sein letztes *Seyn*, difs *allgemeine* Seyn, nicht allein der Natur angehöre und etwas unvernünftiges bleibe, sondern dafs es ein *gethanes*, und das Recht des Bewufstseyns in ihm behauptet sey. Oder der Sinn der Handlung ist vielmehr, dafs, weil in Wahrheit die Ruhe und Allgemeinheit des seiner selbstbewufsten Wesens nicht der Natur angehört, der Schein eines solchen Thuns hinwegfalle, den sich die Natur angemafst, und die Wahrheit hergestellt werde. — Was die Natur an ihm that, ist die Seite, von welcher sein Werden zum Allgemeinen sich als die Bewegung eines *Seyenden* darstellt. Sie fällt zwar selbst innerhalb des sittlichen Gemeinwesens und hat dieses zum Zwecke; der Tod ist die Vollendung und höchste Arbeit, welche das Individuum als solches für es übernimmt. Aber insofern es wesentlich *einzelnes* ist, ist es zufällig, dafs sein Tod unmittel-

bar mit seiner Arbeit fürs Allgemeine zusammenhing, und Resultat derselben war, theils wenn ers war, ist er die *natürliche* Negativität und die Bewegung des Einzelnen als *Seyenden*, worin das Bewuſstseyn nicht in sich zurückkehrt, und Selbstbewuſstseyn wird; oder indem die Bewegung des *Seyenden* diese ist, daſs es aufgehoben wird und zum *Fürsichseyn* gelangt, ist der Tod die Seite der Entzweyung, worin das Fürsichseyn, das erlangt wird, ein Anderes ist, als das Seyende, welches in die Bewegung eintrat. — Weil die Sittlichkeit der Geist in seiner *unmittelbaren* Wahrheit ist, so fallen die Seiten, in die sein Bewuſstseyn auseinandertritt, auch in diese Form der *Unmittelbarkeit*, und die Einzelnheit tritt in diese *abstracte* Negativitat herüber, welche ohne Trost und Versöhnung *an sich selbst*, sie *wesentlich* durch eine *wirkliche* und *äuſserliche Handlung* empfangen muſs. — Die Blutsverwandschafft ergänzt also die abstracte natürliche Bewegung dadurch, daſs sie die Bewegung des Bewuſstseyns hinzufügt, das Werk der Natur unterbricht, und den Blutsverwandten der Zerstörung entreiſst, oder besser, weil die Zerstörung, sein Werden zum reinen Seyn, nothwendig ist, selbst die That der Zerstörung über sich nimmt. — Es kömmt hiedurch zu Stande, daſs auch das *todte*, das allgemeine *Seyn* ein in sich zurückgekehrtes, ein *Fürsichseyn*, oder die krafftlose reine *einzelne* Einzelnheit zur *allgemeinen Individualität* erhoben wird. Der Todte, da er sein *Seyn* von seinem

Thun oder negativen Eins frey gelassen, ist die leere Einzelnheit, nur ein passives *Seyn für anderes*, aller niedrigen vernunftlosen Individualität und den Kräfften abstracter Stoffe preisgegeben, wovon jene um des Lebens willen, das sie hat, diese um ihrer negativen Natur willen itzt mächtiger sind, als er. Diſs ihn entehrende Thun bewuſstloser Begierde und abstracter Wesen hält die Familie von ihm ab, setzt das ihrige an die Stelle, und vermählt den Verwandten dem Schoſse der Erde, der elementarischen unvergänglichen Individualität; sie macht ihn hierdurch zum Genossen eines Gemeinwesens, welches vielmehr die Kräffte der einzelnen Stoffe und die niedrigen Lebendigkeiten, die gegen ihn frey werden und ihn zerstören wollten, überwältigt und gebunden hält.

Diese letzte Pflicht macht also das vollkommene *göttliche* Gesetz, oder die positive *sittliche* Handlung gegen den Einzelnen aus. Alles andre Verhältniſs gegen ihn, das nicht in der Liebe stehen bleibt, sondern sittlich ist, gehört dem menschlichen Gesetze an, und hat die negative Bedeutung, den Einzelnen über die Einschlieſsung in das natürliche Gemeinwesen zu erheben, dem er als *wirklicher* angehört. Wenn nun aber schon das menschliche Recht zu seinem Inhalte und Macht die wirkliche ihrer bewuſste sittliche Substanz, das ganze Volk, hat; das göttliche Recht und Gesetz aber den Einzelnen, der jenseits der Wirklichkeit ist, so ist er nicht ohne Macht;

seine Macht ist das *abstracte* rein *Allgemeine*; das *elementarische* Individuum, welches die Individualität, die sich von dem Elemente losreifst, und die ihrer bewufste Wirklichkeit des Volks ausmacht, in die reine Abstraction als in sein Wesen ebenso zurückreifst, als es ihr Grund ist. — Wie diese Macht am Volke selbst sich darstellt, wird sich noch weiter entwickeln.

Es gibt nun in dem einen Gesetze, wie in dem andern, auch *Unterschiede* und *Stuffen*. Denn indem beyde Wesen das Moment des Bewufstseyns an ihnen haben, entfaltet sich innerhalb ihrer selbst der Unterschied; was ihre Bewegung und eigenthümliches Leben ausmacht. Die Betrachtung dieser Unterschiede zeigt die Weise der *Bethätigung* und des *Selbstbewufstseyns* der beyden *allgemeinen Wesen* der sittlichen Welt, so wie ihren *Zusammenhang* und *Uebergang* ineinander.

Das *Gemeinwesen*, das obere und offenbar an der Sonne geltende Gesetz hat seine wirkliche Lebendigkeit in der *Regierung*, als worin es Individuum ist. Sie ist der *in sich reflectirte wirkliche* Geist, das einfache *Selbst* der ganzen sittlichen Substanz. Diese einfache Krafft erlaubt dem Wesen zwar in seine Gegliederung sich auszubreiten, und jedem Theile Bestehen und eigenes Fürsichseyn zu geben. Der Geist hat hieran seine *Realität* oder sein *Daseyn*, und die Familie ist das *Element* dieser Realität. Aber er ist zugleich die Krafft des Ganzen, welche diese Theile

wieder in das negative Eins zusammenfaſst, ihnen das Gefühl ihrer Unselbstständigkeit gibt, und sie in dem Bewuſstseyn erhält, ihr Leben nur im Ganzen zu haben. Das Gemeinwesen mag sich also einerseits in die Systeme der persönlichen Selbstständigkeit und des Eigenthums, des persönlichen und dinglichen Rechts, organisiren; ebenso die Weisen des Arbeitens für die zunächst einzelnen Zwecke, — des Erwerbs und Genusses, — zu eigenen Zusammenkünften, gliedern und verselbstständigen. Der Geist der allgemeinen Zusammenkunft ist die *Einfachheit* und das *negative* Wesen dieser sich isolirenden Systeme. Um sie nicht in dieses Isoliren einwurzeln und festwerden, hiedurch das Ganze auseinanderfallen und den Geist verfliegen zu lassen, hat die Regierung sie in ihrem Innern von Zeit zu Zeit durch die Kriege zu erschüttern, ihre sich zurechtgemachte Ordnung und Recht der Selbstständigkeit dadurch zu verletzen und zu verwirren, den Individuen aber, die sich darin vertieffend vom Ganzen losreiſsen und dem unverletzbaren *Fürsichseyn* und Sicherheit der Person zustreben, in jener auferlegten Arbeit ihren Herrn, den Tod, zu fühlen zu geben. Der Geist wehrt durch diese Auflösung der Form des Bestehens das Versinken in das natürliche Daseyn aus dem sittlichen ab, und erhält und erhebt das Selbst seines Bewuſstseyns in die *Freyheit* und in seine *Krafft*. — Das negative Wesen zeigt sich als die eigentliche *Macht* des Gemeinwesens und die *Krafft*

seiner Selbsterhaltung; dieses hat also die Wahrheit und Bekräfftigung seiner Macht an dem Wesen des *göttlichen Gesetzes* und dem *unterirdischen Reiche.*

Das göttliche Gesetz, das in der Familie waltet, hat seinerseits gleichfalls Unterschiede in sich, deren Beziehung die lebendige Bewegung seiner Wirklichkeit ausmacht. Unter den drey Verhältnissen aber, des Mannes und der Frau, der Eltern und der Kinder, der Geschwister als Bruder und Schwester, ist zuerst das *Verhältniſs* des *Mannes* und der *Frau*, das *unmittelbare* sich Erkennen des einen Bewuſstseyns im andern, und das Erkennen des gegenseitigen Anerkanntseyns. Weil es das *natürliche* sich Erkennen, nicht das sittliche ist, ist es nur die *Vorstellung* und das *Bild* des Geistes, nicht der wirkliche Geist selbst. — Die Vorstellung oder das Bild hat aber seine Wirklichkeit an einem andern, als es ist; diſs Verhältniſs hat daher seine Wirklichkeit nicht an ihm selbst, sondern an dem Kinde, — einem andern, dessen Werden es ist, und worin es selbst verschwindet; und dieser Wechsel der sich fortwälzenden Geschlechter hat seinen Bestand in dem Volke. — Die Pietät des Mannes und der Frau gegeneinander ist also mit natürlicher Beziehung und mit Empfindung vermischt, und ihr Verhältniſs hat seine Rückkehr in sich nicht an ihm selbst; ebenso das zweyte, die *Pietät* der *Eltern* und *Kinder* gegeneinander. Die der Eltern ge-

gen ihre Kinder ist eben von dieser Rührung afficirt, das Bewuſstseyn seiner Wirklichkeit in dem andern zu haben, und das Fürsichseyn in ihm werden zu sehen, ohne es zurück zu erhalten; sondern es bleibt eine fremde, eigne Wirklichkeit; — die der Kinder aber gegen die Eltern umgekehrt mit der Rührung, das Werden seiner selbst oder das Ansich an einem andern verschwindenden zu haben, und das Fürsichseyn und eigene Selbstbewuſstseyn zu erlangen, nur durch die Trennung von dem Ursprung, — eine Trennung, worin dieser versiegt.

Diese beyden Verhältnisse bleiben innerhalb des Uebergehens und der Ungleichheit der Seiten stehen, die an sie vertheilt sind. — Das unvermischte Verhältniſs aber findet zwischen *Bruder* und *Schwester* statt. Sie sind dasselbe Blut, das aber in ihnen in seine *Ruhe* und *Gleichgewicht* gekommen ist. Sie begehren daher einander nicht, noch haben sie diſs Fürsichseyn eins dem andern gegeben, noch empfangen, sondern sie sind freye Individualität gegeneinander. Das Weibliche hat daher als Schwester die höchste *Ahndung* des sittlichen Wesens; zum *Bewuſstseyn* und der Wirklichkeit desselben kommt es nicht, weil das Gesetz der Familie das *ansichseyende*, *innerliche* Wesen ist, das nicht am Tage des Bewuſstseyns liegt, sondern innerliches Gefühl und das der Wirklichkeit enthobne Göttliche bleibt. An diese Penaten ist das Weibliche ge-

knüpft, welches in ihnen theils seine allgemeine Substanz, theils aber seine Einzelnheit anschaut, so jedoch dafs diese Beziehung der Einzelnheit zugleich nicht die natürliche der Lust sey. — Als *Tochter* mufs nun das Weib die Eltern mit natürlicher Bewegung und mit sittlicher Ruhe verschwinden sehen, denn nur auf Unkosten dieses Verhältnisses kommt sie zu dem *Fürsichseyn*, dessen sie fähig ist; sie schaut in den Eltern also ihr Fürsichseyn nicht auf positive Weise an. — Die Verhältnisse der *Mutter* und der *Frau* aber haben die Einzelnheit theils als etwas natürliches, das der Lust angehört, theils als etwas negatives, das nur sein Verschwinden darin erblickt, theils ist sie ebendarum etwas zufälliges, das durch eine andere ersetzt werden kann. Im Hause der Sittlichkeit ist es nicht *dieser* Mann, nicht *dieses* Kind, sondern *ein Mann*, *Kinder überhaupt*, — nicht die Empfindung, sondern das Allgemeine, worauf sich diese Verhältnisse des Weibes gründen. Der Unterschied seiner Sittlichkeit von der des Mannes besteht eben darin, dafs es in seiner Bestimmung für die Einzelnheit und in seiner Lust unmittelbar allgemein und der Einzelnheit der Begierde fremd bleibt; dahingegen in dem Manne diese beyden Seiten auseinandertreten, und indem er als Bürger die *selbstbewufste* Krafft der *Allgemeinheit* besitzt, erkauft er sich dadurch das Recht der *Begierde*, und erhalt sich zugleich die Freyheit von derselben. Indem also in difs Verhältnifs der Frau die Einzelnheit

eingemischt ist, ist seine Sittlichkeit nicht rein; insofern sie aber diſs ist, ist die Einzelnheit *gleichgültig*, und die Frau entbehrt das Moment, sich als *dieses* Selbst im andern zu erkennen. — Der Bruder aber ist der Schwester das ruhige gleiche Wesen überhaupt, ihre Anerkennung in ihm rein und unvermischt mit natürlicher Beziehung; die Gleichgültigkeit der Einzelnheit und die sittliche Zufälligkeit derselben ist daher in diesem Verhältnisse nicht vorhanden; sondern das Moment des anerkennenden und anerkannten *einzelnen Selbsts* darf hier sein Recht behaupten, weil es mit dem Gleichgewichte des Blutes und begierdeloser Beziehung verknüpft ist. Der Verlust des Bruders ist daher der Schwester unersetzlich, und ihre Pflicht gegen ihn die höchste.

Diſs Verhältniſs ist zugleich die Gräntze, an der sich die in sich beschlossene Familie auflöst, und auſser sich geht. Der Bruder ist die Seite, nach welcher ihr Geist zur Individualität wird, die gegen anderes sich kehrt, und in das Bewuſstseyn der Allgemeinheit übergeht. Der Bruder verläſst diese *unmittelbare*, *elementarische* und darum eigentlich *negative* Sittlichkeit der Familie, um die ihrer selbstbewuſste, wirkliche Sittlichkeit zu erwerben und hervorzubringen.

Er geht aus dem göttlichen Gesetz, in dessen Sphäre er lebte, zu dem menschlichen über. Die Schwester aber wird, oder die Frau bleibt der Vorstand des Hauses und die Bewahrerin des göttlichen

Gesetzes. Auf diese Weise überwinden die beyden Geschlechter ihr natürliches Wesen, und treten in ihrer sittlichen Bedeutung auf, als Verschiedenheiten, welche die beyden Unterschiede, die die sittliche Substanz sich gibt, unter sich theilen. Diese beyden *allgemeinen* Wesen der sittlichen Welt haben ihre bestimmte *Individualität* darum an *natürlich* unterschiedenen Selbstbewufstseyn, weil der sittliche Geist die *unmittelbare* Einheit der Substanz mit dem Selbstbewufstseyn ist; — eine *Unmittelbarkeit*, welche also nach der Seite der Realität und des Unterschieds zugleich als das Daseyn eines natürlichen Unterschieds erscheint. — Es ist diejenige Seite, welche sich an der Gestalt der sich selbst realen Individualität, in dem Begriffe des geistigen Wesens, als *ursprünglich bestimmte Natur* zeigte. Difs Moment verliert die Unbestimmtheit, die es dort noch hat, und die zufällige Verschiedenheit von Anlagen und Fähigkeiten. Es ist itzt der bestimmte Gegensatz der zwey Geschlechter, deren Natürlichkeit zugleich die Bedeutung ihrer sittlichen Bestimmung erhält.

Der Unterschied der Geschlechter und ihres sittlichen Inhalts bleibt jedoch in der Einheit der Substanz, und seine Bewegung ist eben das bleibende Werden derselben. Der Mann wird vom Familiengeiste in das Gemeinwesen hinausgeschickt, und findet in diesem sein selbstbewufstes Wesen; wie die Familie hiedurch in ihm ihre allgemeine Substanz und Bestehen hat, so umgekehrt das Gemeinwesen

an der Familie das formale Element seiner Wirklichkeit und an dem göttlichen Gesetze seine Krafft und Bewährung. Keins von beyden ist allein an und für sich; das menschliche Gesetz geht in seiner lebendigen Bewegung von dem göttlichen, das auf Erden geltende von dem unterirdischen, das bewufste vom bewufstlosen, die Vermittlung von der Unmittelbarkeit aus, und geht ebenso dahin zurück, wovon es ausging. Die unterirdische Macht dagegen hat auf der Erde ihre *Wirklichkeit;* sie wird durch das Bewufstseyn Daseyn und Thätigkeit.

Die allgemeinen sittlichen Wesen sind also die Substanz als allgemeines, und sie als einzelnes Bewufstseyn; sie haben das Volk und die Familie zu ihrer allgemeinen Wirklichkeit, den Mann aber und das Weib zu ihrem natürlichen Selbst und der bethätigenden Individualität. In diesem Inhalt der sittlichen Welt sehen wir die Zwecke erreicht, welche die vorhergehenden substanzlosen Gestalten des Bewufstseyn sich machten; was die Vernunft nur als Gegenstand auffafste, ist Selbstbewufstseyn geworden, und was dieses nur in ihm selbst hatte, als wahre Wirklichkeit vorhanden. — Was die Beobachtung als ein *vorgefundenes* wufste, an dem das Selbst keinen Theil hatte, ist hier vorgefundene Sitte, aber eine Wirklichkeit, die zugleich That und Werk des Findenden ist. — Der Einzelne die Lust *des Genusses seiner Einzelnheit* suchend, findet sie in der Familie, und die Nothwendigkeit, worin die Lust vergeht, ist sein eignes Selbst-

bewuſstseyn als Bürgers seines Volks; — oder es ist dieses, das *Gesetz des Herzens* als das Gesetz aller Herzen, das Bewuſstseyn des *Selbsts* als die anerkannte allgemeine Ordnung zu wissen; — es ist die *Tugend*, welche der Früchte ihrer Aufopferung genieſst; sie bringt zu Stande, worauf sie geht, nemlich das Wesen zur wirklichen Gegenwart herauszuheben, und ihr Genuſs ist diſs allgemeine Leben. — Endlich das Bewuſstseyn *der Sache selbst* wird in der realen Substanz befriedigt, die auf eine positive Weise die abstracte Momente jener leeren Kategorie enthält und erhält. Sie hat an den sittlichen Mächten einen wahrhafften Inhalt, der an die Stelle der substanzlosen Gebote getreten, die die gesunde Vernunft geben und wissen wollte; — so wie hiedurch einen inhaltsvollen, an ihm selbstbestimmten Maſsstab der Prüffung nicht der Gesetze, sondern dessen, was gethan wird.

Das Ganze ist ein ruhiges Gleichgewicht aller Theile, und jeder Theil ein einheimischer Geist, der seine Befriedigung nicht jenseits seiner sucht, sondern sie in sich darum hat, weil er selbst in diesem Gleichgewichte mit dem Ganzen ist. — Diſs Gleichgewicht kann zwar nur dadurch lebendig seyn, daſs Ungleichheit in ihm entsteht, und von der *Gerechtigkeit* zur Gleichheit zurückgebracht wird. Die Gerechtigkeit ist aber weder ein fremdes jenseits sich befindendes Wesen, noch die seiner unwürdige Wirklichkeit einer gegenseitigen Tücke, Verraths, Un-

danks u. s. f., die in der Weise des gedankenlosen Zufalls als ein unbegriffner Zusammenhang und ein bewufstloses Thun und Unterlassen das Gericht vollbrächte, sondern als Gerechtigkeit des *menschlichen* Rechts, welche das aus dem Gleichgewichte tretende Fürsichseyn, die Selbstständigkeit der Stände und Individuen in das Allgemeine zurückbringt, ist sie die Regierung des Volks, welche die sich gegenwärtige Individualität des allgemeinen Wesens und der eigne selbstbewufste Willen Aller ist. — Die Gerechtigkeit aber, welche das über den Einzelnen übermächtig werdende Allgemeine zum Gleichgewichte zurückbringt, ist ebenso der einfache Geist desjenigen, der Unrecht erlitten; — nicht zersetzt in ihn, der es erlitten, und ein jenseitiges Wesen; er selbst ist die unterirrdische Macht, und es ist *seine* Erinnye, welche die Rache betreibt; denn seine Individualitat, sein Blut, lebt im Hause fort; seine Substanz hat eine dauernde Wirklichkeit. Das Unrecht, welches im Reiche der Sittlichkeit dem Einzelnen zugefügt werden kann, ist nur dieses, dafs ihm rein etwas *geschieht*. Die Macht, welche difs Unrecht an dem Bewufstseyn verübt, es zu einem reinen Dinge zu machen, ist die Natur, es ist die Allgemeinheit nicht des *Gemeinwesens*, sondern die *abstracte* des *Seyns*; und die Einzelnheit wendet sich in der Auflösung des erlittenen Unrechts nicht gegen jenes, denn von ihm hat es nicht gelitten, sondern gegen dieses. Das Bewufstseyn des Bluts des Individuums löst difs Un-

recht, wie wir gesehen, so auf, daſs was *geschehen* ist, vielmehr ein *Werk* wird, damit das *Seyn*, das *Letzte*, auch ein *gewolltes* und hiemit erfreulich sey.

Das sittliche Reich ist auf diese Weise in seinem *Bestehen* eine unbefleckte durch keinen Zwiespalt verunreinigte Welt. Ebenso ist seine Bewegung ein ruhiges Werden der einen Macht desselben zur andern, so daſs jede die andere selbst erhält und hervorbringt. Wir sehen sie zwar in zwey Wesen und deren Wirklichkeit sich theilen; aber ihr Gegensatz ist vielmehr die Bewährung des Einen durch das Andere, und, worin sie sich unmittelbar als wirkliche berühren, ihre Mitte und Element ist die unmittelbare Durchdringung derselben. Das eine Extrem, der allgemeine sich bewuſste Geist, wird mit seinem andern Extrem, seiner Krafft und seinem Element, mit dem *bewuſstlosen* Geiste, durch die *Individualität* des *Mannes* zusammengeschlossen. Dagegen hat das *göttliche* Gesetz seine Individualisirung, oder der *bewuſstlose* Geist des Einzelnen sein Daseyn an dem Weibe, durch welches als die *Mitte* er aus seiner Unwirklichkeit in die Wirklichkeit, aus dem Unwissenden und Ungewuſsten in das bewuſste Reich heraustritt. Die Vereinigung des Mannes und des Weibes macht die thätige Mitte des Ganzen und das Element aus, das, in diese Extreme des göttlichen und menschlichen Gesetzes entzweyt, ebenso ihre unmittelbare Vereinigung ist, welche jene beyden ersten Schlüsse zu demselben Schlusse

macht, und die entgegengesetzte Bewegung, der Wirklichkeit hinab zur Unwirklichkeit, — des menschlichen Gesetzes, das sich in selbstständige Glieder organisirt, herunter zur Gefahr und Bewährung des Todes; — und des unterirdischen Gesetzes herauf zur Wirklichkeit des Tages und zum bewufsten Daseyn, — deren jene dem Manne, diese dem Weibe zukommt, — in Eins vereinigt.

b.

Die sittliche Handlung, das menschliche und göttliche Wissen, die Schuld und das Schicksal.

Wie aber in diesem Reiche der Gegensatz beschaffen ist, so ist das Selbstbewufstseyn noch nicht in seinem Rechte als *einzelne Individualität* aufgetreten; sie gilt in ihm auf der einen Seite nur als *allgemeiner Willen*, auf der andern als *Blut* der Familie; *dieser Einzelne* gilt nur als der *unwirkliche Schatten*. — Es ist *noch keine That* begangen; die That aber ist das *wirkliche Selbst*. — Sie stört die ruhige Organisation und Bewegung der sittlichen Welt. Was in dieser als Ordnung und Uebereinstimmung ihrer beyden Wesen erscheint, deren eins das andere bewahrt und vervollständigt, wird durch die That zu einem Uebergange *entgegengesetzter*, worin jedes sich vielmehr als die Nichtigkeit seiner selbst

und des andern beweifst, denn als die Bewährung: — es wird zu der negativen Bewegung oder der ewigen Nothwendigkeit des furchtbaren *Schicksals*, welche das göttliche, wie das menschliche Gesetz, so wie die beyden Selbstbewufstseyn, in denen diese Mächte ihr Daseyn haben, in den Abgrund seiner *Einfachheit* verschlingt, — und für uns in das *absolute Fürsichseyn* des rein einzelnen Selbstbewufstseyns übergeht.

Der *Grund*, von dem diese Bewegung aus — und auf dem sie vorgeht, ist das Reich der Sittlichkeit; aber die *Thätigkeit* dieser Bewegung ist das Selbstbewufstseyn. Als *sittliches* Bewufstseyn ist es die *einfache reine Richtung* auf die sittliche Wesenheit, oder die Pflicht. Keine Willkühr, und ebenso kein Kampf, keine Unentschiedenheit ist in ihm, indem das Geben und das Prüffen der Gesetze aufgegeben worden, sondern die sittliche Wesenheit ist ihm das Unmittelbare, Unwankende, Widerspruchslose. Es gibt daher nicht das schlechte Schauspiel, sich in einer Collision von Leidenschafft und Pflicht, noch das Komische, in einer Collision von Pflicht und Pflicht zu befinden, — einer Collision, die dem Inhalte nach dasselbe ist, als die zwischen Leidenschafft und Pflicht; denn die Leidenschafft ist ebenso fähig als Pflicht vorgestellt zu werden, weil die Pflicht, wie sich das Bewufstseyn aus ihrer unmittelbaren substantiellen Wesenheit in sich zurückzieht, zum formell-allgemeinen wird, in das jeder Inhalt gleich gut pafst, wie sich oben ergab. Komisch aber ist die Collision

der Pflichten, weil sie den Widerspruch, nemlich eines *entgegengesetzten Absoluten*, also Absolutes und unmittelbar die Nichtigkeit dieses sogenannten Absoluten oder Pflicht, ausdrückt. — Das sittliche Bewuſstseyn aber weiſs, was es zu thun hat; und ist entschieden, es sey dem göttlichen oder dem menschlichen Gesetze anzugehören. Diese Unmittelbarkeit seiner Entschiedenheit ist ein *ansich* seyn, und hat daher zugleich die Bedeutung eines natürlichen Seyns wie wir gesehen; die Natur, nicht das Zufällige der Umstände oder der Wahl, theilt das eine Geschlecht dem einen, das andere dem andern Gesetze zu, — oder umgekehrt, die beyden sittlichen Mächte selbst geben sich an den beyden Geschlechtern ihr individuelles Daseyn und Verwirklichung.

Hiedurch nun daſs einestheils die Sittlichkeit wesentlich in dieser unmittelbaren *Entschiedenheit* besteht, und darum für das Bewuſstseyn nur das Eine Gesetz das Wesen ist, anderntheils daſs die sittlichen Mächte in dem *Selbst* des Bewuſstseyns wirklich sind, erhalten sie die Bedeutung, sich *auszuschlieſsen* und sich *entgegengesetzt* zu seyn; — sie sind in dem Selbstbewuſstseyn *für sich*, wie sie im Reiche der Sittlichkeit nur *an sich* sind. Das sittliche Bewuſstseyn, weil es für Eins derselben *entschieden* ist, ist wesentlich *Charakter*; es ist für es nicht die gleiche *Wesenheit* beyder; der Gegensatz erscheint darum als eine *unglückliche* Collision der Pflicht nur mit der rechtlosen *Wirklichkeit*. Das sittliche Bewuſst-

seyn ist als Selbstbewufstseyn in diesem Gegensatze, und als solches geht es zugleich darauf, dem Gesetze, dem es angehört, diese entgegengesetzte Wirklichkeit durch Gewalt zu unterwerfen, oder sie zu täuschen. Indem es das Recht nur auf seiner Seite, das Unrecht aber auf der andern sieht, so erblickt von beyden dasjenige, welches dem göttlichen Gesetze angehört, auf der andern Seite menschliche zufällige *Gewaltthätigkeit*; das aber dem menschlichen Gesetze zugetheilt ist, auf der andern den Eigensinn und den *Ungehorsam* des innerlichen Fürsichseyns; denn die Befehle der Regierung sind der allgemeine, am Tage liegende öffentliche Sinn; der Willen des andern Gesetzes aber ist, der unterirrdische, ins Innre verschlossne Sinn, der in seinem Daseyn als Willen der Einzelnheit erscheint, und im Widerspruche mit dem ersten der Frevel ist.

Es entsteht hiedurch am Bewufstseyn der Gegensatz des *Gewufsten* und des *Nichtgewufsten*, wie in der Substanz, des *Bewufsten* und *Bewufstlosen*; und das absolute *Recht* des sittlichen *Selbstbewufstseyns* kommt mit dem göttlichen *Rechte* des *Wesens* in Streit. Für das Selbstbewufstseyn als Bewufstseyn hat die gegenständliche Wirklichkeit als solche Wesen; nach seiner Substanz aber ist es die Einheit seiner und dieses Entgegengesetzten; und das sittliche Selbstbewufstseyn ist das Bewufstseyn der Substanz; der Gegenstand als dem Selbstbewufstseyn entgegengesetzt, hat darum gänzlich die Bedeutung verloren,

für sich Wesen zu haben. Wie die Sphären, worinn er nur ein *Ding* ist, längst verschwunden, so auch diese Sphären, worin das Bewufstseyn etwas aus sich befestiget und ein einzelnes Moment zum Wesen macht. Gegen solche Einseitigkeit hat die Wirklichkeit eine eigene Krafft; sie steht mit der Wahrheit im Bunde gegen das Bewufstseyn, und stellt diesem erst dar, was die Wahrheit ist. Das sittliche Bewufstseyn aber hat aus der Schaale der absoluten Substanz die Vergessenheit aller Einseitigkeit des Fürsichseyns, seiner Zwecke und eigenthümlichen Begriffe getrunken, und darum in diesem stygischen Wasser zugleich alle eigne Wesenheit und selbstständige Bedeutung der gegenständlichen Wirklichkeit ertränkt. Sein absolutes Recht ist daher, dafs es, indem es nach dem sittlichen Gesetze handelt, in dieser Verwirklichung nicht irgend etwas anderes finde, als nur die Vollbringung dieses Gesetzes selbst, und die That nichts anders zeige, als das sittliche Thun ist. — Das Sittliche, als das absolute *Wesen* und die absolute *Macht* zugleich kann keine Verkehrung seines Inhalts erleiden. Wäre es nur das absolute *Wesen* ohne die Macht, so könnte es eine Verkehrung durch die Individualität erfahren; aber diese als sittliches Bewufstseyn hat mit dem Aufgeben des einseitigen Fürsichseyns dem Verkehren entsagt; so wie die blosse Macht umgekehrt vom Wesen verkehrt werden würde, wenn sie noch ein solches Fürsichseyn wäre. Um dieser Einheit

willen ist die Individualität reine Form der Substanz, die der Inhalt ist, und das Thun ist das Uebergehen aus dem Gedanken in die Wirklichkeit, nur als die Bewegung eines wesenlosen Gegensatzes, dessen Momente keine besondern von einander verschiedenen Inhalt und Wesenheit haben. Das absolute Recht des sittlichen Bewufstseyns ist daher, dafs die *That*, die *Gestalt* seiner *Wirklichkeit*, nichts anders sey, als es *weifs*.

Aber das sittliche Wesen hat sich selbst in zwey Gesetze gespalten, und das Bewufstseyn als unentzweytes Verhalten zum Gesetze, ist nur Einem zugetheilt. Wie difs *einfache* Bewufstseyn auf dem absoluten Rechte besteht, dafs ihm als sittlichem das Wesen *erschienen* sey, wie es *an sich* ist, so besteht dieses Wesen auf dem Rechte seiner *Realität*, oder darauf gedoppeltes zu seyn. Difs Recht des Wesens steht aber zugleich dem Selbstbewufstseyn nicht gegenüber, dafs es irgendwo anders wäre, sondern es ist das eigne Wesen des Selbstbewufstseyns; es hat darin allein sein Daseyn und seine Macht, und sein Gegensatz ist die *That* des *letztern*. Denn dieses, eben indem es sich als Selbst ist und zur That schreitet, erhebt sich aus der *einfachen Unmittelbarkeit* und setzt selbst die *Entzweyung*. Es gibt durch die That die Bestimmtheit der Sittlichkeit auf, die einfache Gewifsheit der unmittelbaren Wahrheit zu seyn, und setzt die Trennung seiner selbst, in sich als das Thätige und in die gegenüberstehende für es negative

Wirklichkeit. Es wird also durch die That zur *Schuld*. Denn sie ist sein *Thun*, und das Thun sein eigenstes Wesen; und die *Schuld* erhält auch die Bedeutung des *Verbrechens*: denn als einfaches sittliches Bewufstseyn hat es sich dem einen Gesetze zugewandt, dem andern aber abgesagt, und verletzt dieses durch seine That. — Die *Schuld* ist nicht das gleichgültige doppelsinnige Wesen, dafs die That, wie sie *wirklich* am Tage liegt, *Thun* ihres Selbsts seyn könne oder auch nicht, als ob mit dem Thun sich etwas Aeufserliches und Zufälliges verknüpfen könnte, das dem Thun nicht angehörte, von welcher Seite das Thun also unschuldig wäre. Sondern das Thun ist selbst diese Entzweyung, sich für sich, und diesem gegenüber eine fremde äufserliche Wirklichkeit zu setzen; dafs eine solche ist, gehört dem Thun selbst an und ist durch dasselbe. Unschuldig ist daher nur das Nichtthun wie das Seyn eines Steines, nicht einmal eines Kindes. — Dem Inhalte nach aber hat die sittliche *Handlung* das Moment des Verbrechens an ihr, weil sie die *natürliche* Vertheilung der beyden Gesetze an die beyden Geschlechter nicht aufhebt, sondern vielmehr als *unentzweyte* Richtung auf das Gesetz innerhalb der *natürlichen Unmittelbarkeit* bleibt, und als Thun diese Einseitigkeit zur Schuld macht, nur die eine der Seiten des Wesens zu ergreifen, und gegen die andre sich negativ zu verhalten, d. h. sie zu verletzen. Wohin in dem allgemeinen sittlichen Leben

Schuld und Verbrechen, Thun und Handeln fällt, wird nachher bestimmter ausgedrückt werden; es erhellt unmittelbar soviel, dafs es nicht *dieser Einzelne* ist, der handelt und schuldig ist; denn er als *dieses* Selbst ist nur der unwirkliche Schatten, oder er ist nur als allgemeines Selbst, und die Individualität rein das *formale* Moment des *Thuns* überhaupt, und der Inhalt die Gesetze und Sitten, und bestimmt für den Einzelnen, die seines Standes; er ist die Substanz als Gattung, die durch ihre Bestimmtheit zwar zur Art wird, aber die Art bleibt zugleich das Allgemeine der Gattung. Das Selbstbewufstseyn steigt innerhalb des Volkes vom Allgemeinen nur bis zur Besonderheit, nicht bis zur einzelnen Individualität herab, welche ein ausschliefsendes Selbst, eine sich negative Wirklichkeit in seinem Thun setzt; sondern seinem Handeln liegt das sichre Vertrauen zum Ganzen zu Grunde, worin sich nichts Fremdes, keine Furcht noch Feindschafft einmischt.

Die entwickelte Natur des *wirklichen* Handelns erfährt nun das sittliche Selbstbewufstseyn an seiner That, ebensowohl wenn es dem göttlichen als wenn es dem menschlichen Gesetze sich ergab. Das ihm offenbare Gesetz ist im Wesen mit dem entgegengesetzten verknüpft; das Wesen ist die Einheit beyder; die That aber hat nur das Eine gegen das Andere ausgeführt. Aber im Wesen mit diesem verknüpft, rufft die Erfüllung des Einen das Andere hervor, und, wozu die That es machte, als ein verletztes,

und nun feindliches, Rache forderndes Wesen. Dem Handeln liegt nur die eine Seite des Entschlusses überhaupt an dem Tage; er ist aber *an sich* das Negative, das ein ihm Anderes, ein ihm, der das Wissen ist, Fremdes gegenüberstellt. Die Wirklichkeit hält daher die andere dem Wissen fremde Seite in sich verborgen, und zeigt sich dem Bewufstseyn nicht, wie sie an und für sich ist, — dem Sohne nicht den Vater in seinem Beleidiger, den er erschlagt; — nicht die Mutter in der Königin, die er zum Weibe nimmt. Dem sittlichen Selbstbewufstseyn stellt auf diese Weise eine lichtscheue Macht nach, welche erst, wenn die That geschehen, hervorbricht und es bey ihr ergreifft; denn die vollbrachte That ist der aufgehobne Gegensatz des wissenden Selbst, und der ihm gegenüberstehenden Wirklichkeit. Das Handelnde kann das Verbrechen und seine Schuld nicht verleugnen; — die That ist dieses, das Unbewegte zu bewegen und das nur erst in der Möglichkeit verschlossene hervor zu bringen, und hiemit das Unbewufste dem Bewufsten, das Nichtseyende dem Seyn zu verknüpfen. In dieser Wahrheit tritt also die That an die Sonne; — als ein solches, worin ein Bewufstes einem Unbewufsten, das Eigne einem Fremden verbunden ist, als das entzweyte Wesen, dessen andere Seite das Bewufstseyn, und auch als die seinige erfährt, aber als die von ihm verletzte und feindlich erregte Macht.

Es kann seyn, daſs das Recht, welches sich im Hinterhalte hielt, nicht in seiner eigenthümlichen Gestalt für das handelnde *Bewuſstseyn*, sondern nur *an sich*, in der innern Schuld des Entschlusses und des Handelns vorhanden ist. Aber das sittliche Bewuſstseyn ist vollständiger, seine Schuld reiner, wenn es das Gesetz und die Macht *vorher kennt*, der es gegenüber tritt, sie für Gewalt und Unrecht, für eine sittliche Zufälligkeit nimmt, und wissentlich, wie Antigone, das Verbrechen begeht. Die vollbrachte That verkehrt seine Ansicht; die *Vollbringung* spricht es selbst aus, daſs was *sittlich* ist, *wirklich* seyn müsse; denn die *Wirklichkeit* des Zwecks ist der Zweck des Handelns. Das Handeln spricht gerade die *Einheit* der *Wirklichkeit* und der *Substanz* aus, es spricht aus, daſs die Wirklichkeit dem Wesen nicht zufällig ist, sondern mit ihm im Bunde keinem gegeben wird, das nicht wahres Recht ist. Das sittliche Bewuſstseyn muſs sein Entgegengesetztes um dieser Wirklichkeit willen, und um seines Thuns willen, als die seinige, es muſs seine Schuld anerkennen;

weil wir leiden, anerkennen wir, daſs wir gefehlt —

Diſs Anerkennen drückt den aufgehobenen Zwiespalt des sittlichen *Zweckes* und der *Wirklichkeit*, es drückt die Rückkehr zur sittlichen *Gesinnung* aus, die weiſs, daſs nichts gilt, als das Rechte. Damit aber gibt das Handelnde seinen *Charakter* und die *Wirklichkeit* seines Selbsts auf, und ist zu Grunde ge-

gangen. Sein *Seyn* ist dieses, seinem sittlichen Gesetze als seiner Substanz anzugehören: in dem Anerkennen des Entgegengetzten hat diſs aber aufgehört, ihm Substanz zu seyn; und statt seiner Wirklichkeit hat es die Unwirklichkeit, die Gesinnung, erreicht. — Die Substanz erscheint zwar *an* der Individualität, als das *Pathos* derselben, und die Individualität als das, was sie belebt, und daher über ihr steht; aber sie ist ein Pathos, das zugleich sein Charakter ist; die sittliche Individualität ist unmittelbar, und an sich eins mit diesem seinem Allgemeinen, sie hat ihre Existenz nur in ihm, und vermag den Untergang, den diese sittliche Macht durch die entgegengesetzte leidet, nicht zu überleben.

Sie hat aber dabey die Gewiſsheit, daſs diejenige Individualität, deren Pathos diese entgegengesetzte Macht ist, — *nicht mehr Uebel erleidet, als sie zugefügt.* Die Bewegung der sittlichen Mächte gegeneinander, und der sie in Leben und Handlung setzenden Individualitäten hat nur darin ihr *wahres Ende* erreicht, daſs beyde Seiten denselben Untergang erfahren. Denn keine der Mächte hat etwas vor der andern voraus, um *wesentlicheres* Moment der Substanz zu seyn. Die gleiche Wesentlichkeit und das gleichgültige Bestehen beyder nebeneinander ist ihr selbstloses Seyn; in der *That* sind sie als Selbstwesen, aber ein verschiedenes, was der Einheit des Selbsts widerspricht, und ihre Rechtlosigkeit

und nothwendigen Untergang ausmacht. Der *Charakter* gehört ebenso theils nach seinem Pathos oder Substanz nur der Einen an, theils ist nach der Seite des Wissens der eine wie der andere in ein Bewufstes und Unbewufstes entzweyt; und indem jeder selbst diesen Gegensatz hervorrufft, und durch die That auch das Nichtwissen sein Werk ist, setzt er sich in die Schuld, die ihn verzehrt. Der Sieg der einen Macht und ihres Charakters, und das Unterliegen der andern Seite wäre also nur der Theil und das unvollendete Werk, das unaufhaltsam zum Gleichgewichte beyder fortschreitet. Erst in der gleichen Unterwerfung beyder Seiten ist das absolute Recht vollbracht, und die sittliche Substanz als die negative Macht, welche beyde Seiten verschlingt, oder das allmächtige und gerechte *Schicksal* aufgetreten.

Werden beyde Mächte nach ihrem bestimmten Inhalte und dessen Individualisation genommen, so bietet sich das Bild ihres gestalteten Widerstreits, nach seiner formellen Seite, als der Widerstreit der Sittlichkeit und des Selbstbewufstseyns mit der bewufstlosen Natur und einer durch sie vorhandenen Zufälligkeit, — diese hat ein Recht gegen jenes, weil es nur der *wahre* Geist, nur in *unmittelbarer* Einheit mit seiner Substanz ist; — und seinem Inhalte nach, als der Zwiespalt des göttlichen und menschlichen Gesetzes dar. — Der Jüngling tritt aus dem bewufstlosen Wesen, aus dem Familiengeiste, und wird die Individualität des Gemeinwesens; dafs

er aber der Natur, der er sich entriſs, noch angehöre, erweiſst sich so, daſs er in der Zufälligkeit zweyer Brüder heraustritt, welche mit gleichem Rechte sich desselben bemächtigen; die Ungleichheit der frühern und spätern Geburt hat *für sie*, die in das sittliche Wesen eintreten, als Unterschied der Natur, keine Bedeutung. Aber die Regierung, als die einfache Seele oder das Selbst des Volksgeistes, verträgt nicht eine Zweyheit der Individualität; und der sittlichen Nothwendigkeit dieser Einheit tritt die Natur als der Zufall der Mehrheit gegenüber auf. Diese beyden werden darum uneins, und ihr gleiches Recht an die Staatsgewalt zertrümmert beyde, die gleiches Unrecht haben. Menschlicher Weise angesehen, hat derjenige das Verbrechen begangen, welcher, nicht *im Besitze*, das Gemeinwesen, an dessen Spitze der andere stand, angreifft; derjenige dagegen hat das Recht auf seiner Seite, welcher den andern nur als *Einzelnen*, abgelöſst von dem Gemeinwesen, zu fassen wuſste und in dieser Machtlosigkeit vertrieb; er hat nur das Individuum als solches, nicht jenes, nicht das Wesen des menschlichen Rechts, angetastet. Das von der leeren Einzelnheit angegriffene und vertheidigte Gemeinwesen erhält sich, und die Brüder finden beyde ihren wechselseitigen Untergang durcheinander; denn die Individualität, welche *an ihr für sich seyn* die Gefahr des Ganzen knüpft, hat sich selbst vom Gemeinwesen ausgestoſsen, und löſst sich in sich auf. Den

einen aber, der auf seiner Seite sich fand, wird es ehren; den andern hingegen, der schon auf den Mauern seine Verwüstung aussprach, wird die Regierung, die wiederhergestellte Einfachheit des Selbsts des Gemeinwesens, um die letzte Ehre bestraffen; wer an dem höchsten Geiste des Bewufstseyns, der Gemeine, sich zu vergreiffen kam, mufs der Ehre seines ganzen vollendeten Wesens, der Ehre des abgeschiedenen Geistes, beraubt werden.

Aber wenn so das Allgemeine die reine Spitze seiner Pyramide leicht abstöfst, und über das sich empörende Princip der Einzelnheit, die Familie, zwar den *Sieg* davon trägt, so hat es sich dadurch mit dem göttlichen Gesetze, der seiner selbstbewufste Geist sich mit dem Bewufstlosen nur in *Kampf* eingelassen; denn dieser ist die andre wesentliche und darum von jener unzerstörte, und nur beleidigte Macht. Er hat aber gegen das gewalthabende, am Tage liegende Gesetz, seine Hülffe zur *wirklichen* Ausführung nur an dem blutlosen Schatten. Als das Gesetz der Schwäche und der Dunkelheit unterliegt er daher zunächst dem Gesetze des Tages und der Krafft, denn jene Gewalt gilt unten, nicht auf Erden. Allein das Wirkliche, das dem Innerlichen seine Ehre und Macht genommen, hat damit sein Wesen aufgezehrt. Der offenbare Geist hat die Wurzel seiner Kraft in der Unterwelt; die ihrer selbst sichere und sich versichernde *Gewifsheit* des Volkes hat die *Wahrheit* ihres Alle in Eins bindenden Eydes, nur in der be-

wufstlosen und stummen Substanz Aller, in den Wassern der Vergessenheit. Hiedurch verwandelt sich die Vollbringung des offenbaren Geistes in das Gegentheil, und er erfährt, dafs sein höchstes Recht das höchste Unrecht, sein Sieg vielmehr sein eigener Untergang ist. Der Todte, dessen Recht gekränkt ist, weifs darum für seine Rache Werkzeuge zu finden, welche von gleicher Wirklichkeit und Gewalt sind mit der Macht, die ihn verletzt. Diese Mächte sind andere Gemeinwesen, deren Altäre die Hunde oder Vögel mit der Leiche besudelten, welche nicht durch die ihr gebührende Zurückgabe an das elementarische Individuum in die bewufstlose Allgemeinheit erhoben, sondern über der Erde im Reiche der Wirklichkeit geblieben, und als die Krafft des göttlichen Gesetzes, nun eine selbstbewufste wirkliche Allgemeinheit erhält. Sie machen sich feindlich auf, und zerstören das Gemeinwesen, das seine Krafft, die Pietät der Familie, entehrt und zerbrochen hat.

In dieser Vorstellung hat die Bewegung des menschlichen und göttlichen Gesetzes den Ausdruck ihrer Nothwendigkeit an Individuen, an denen das Allgemeine als ein *Pathos* und die Thätigkeit der Bewegung als *individuelles* Thun erscheint, welches der Nothwendigkeit derselben den Schein der Zufälligkeit gibt. Aber die Individualität und das Thun macht das Princip der Einzelnheit überhaupt aus, das in seiner reinen Allgemeinheit, das innere gött-

liche Gesetz genannt wurde. Als Moment des offenbaren Gemeinwesens hat es nicht nur jene unterirrdische oder — in seinem Daseyn äußerliche Wirksamkeit, sondern ein eben so offenbares an dem wirklichen Volke wirkliches Daseyn und Bewegung. In dieser Form genommen, erhält das was als einfache Bewegung der individualisirten Pathos vorgestellt wurde, ein anderes Aussehen, und das Verbrechen und die dadurch begründete Zerstörung des Gemeinwesens die eigentliche Form ihres Daseyns. — Das menschliche Gesetz also in seinem allgemeinen Daseyn, das Gemeinwesen, in seiner Bethätigung überhaupt die Männlichkeit, in seiner wirklichen Bethätigung, die Regierung *ist*, *bewegt* und *erhält* sich dadurch, daſs es die Absonderung der Penaten oder die selbstständige Vereinzelung in Familien, welchen die Weiblichkeit vorsteht, in sich aufzehrt, und sie in der Continuität seiner Flüssigkeit aufgelöſst erhält. Die Familie ist aber zugleich überhaupt sein Element, das einzelne Bewuſstseyn allgemeiner bethätigender Grund. Indem das Gemeinwesen sich nur durch die Störung der Familienglückseligkeit und die Auflösung des Selbstbewuſstseyns in das allgemeine, sein Bestehen gibt, erzeugt es sich an dem, was es unterdrückt und was ihm zugleich wesentlich ist, an der Weiblichkeit überhaupt seinen innern Feind. Diese, — die ewige Ironie des Gemeinwesens — verändert durch die Intrigue den allgemeinen Zweck der Regierung

in einen Privatzweck, verwandelt ihre allgemeine Thätigkeit in ein Werk dieses bestimmten Individuums, und verkehrt das allgemeine Eigenthum des Staats zu einem Besitz und Putz der Familie. Sie macht hiedurch die ernsthaffte Weisheit des reifen Alters, das, der Einzelnheit, — der Lust und dem Genusse, so wie der wirklichen Thätigkeit — abgestorben, nur das Allgemeine denkt und besorgt, zum Spotte für den Muthwillen der unreifen Jugend, und zur Verachtung für ihren Enthusiasmus; erhebt überhaupt die Krafft der Jugend zum Geltenden, — des Sohnes, an dem die Mutter ihren Herrn geboren, des Bruders, an dem die Schwester den Mann als ihres gleichen hat, des Jünglings, durch den die Tochter ihrer Unselbstständigkeit entnommen, den Genuſs und die Würde der Frauenschaft erlangt. — Das Gemeinwesen kann sich aber nur durch Unterdrückung dieses Geistes der Einzelnheit erhalten, und, weil er wesentliches Moment ist, erzeugt es ihn zwar eben so, und zwar durch die unterdrükende Haltung gegen denselben als ein feindseliges Princip. Dieses würde jedoch, da es vom allgemeinen Zwecke sich trennend, nur böse und in sich nichtig ist, nichts vermögen, wenn nicht das Gemeinwesen selbst die Krafft der Jugend, die Männlichkeit, welche nicht reiff noch innerhalb der Einzelnheit steht, als die *Krafft* des Ganzen anerkännte. Denn es ist ein Volk, es ist selbst Individualität und wesentlich nur so für *sich*, daſs *andern Individualitä-*

ten *für es* sind, daſs es sie von sich *ausschlieſst* und sich unabhängig von ihnen weiſs. Die negative Seite des Gemeinwesens, *nach innen* die Vereinzelung der Individuen unterdrückend, nach *aussen* aber *selbstthätig*, hat an der Individualität seine Waffen. Der Krieg ist der Geist und die Form, worin das wesentliche Moment der sittlichen Substanz, die absolute *Freyheit* des sittlichen *Selbstwesens* von allem Daseyn, in ihrer Wirklichkeit und Bewahrung vorhanden ist. Indem er einerseits den einzelnen *Systemen* des Eigenthums und der persönlichen Selbstständigkeit wie auch der einzelnen *Persönlichkeit* selbst, die Krafft des negativen zu fühlen gibt, erhebt andererseits in ihm eben diſs negative Wesen sich als das erhaltende des Ganzen; der tapfre Jüngling, an welchem die Weiblichkeit ihre Lust hat, das unterdrückte Princip des Verderbens tritt an den Tag und ist das Geltende. Nun ist es die natürliche Krafft, und das, was als Zufall des Glücks erscheint, welche über das Daseyn des sittlichen Wesens und die geistige Nothwendigkeit entscheiden; weil auf Stärke und Glück das Daseyn des sittlichen Wesens beruht, so ist *schon entschieden*, daſs es zu Grunde gegangen. — Wie vorhin nur Penaten im Volksgeiste, so gehen die *lebendigen* Volksgeister durch ihre Individualität, itzt in einem *allgemeinen* Gemeinwesen zu Grunde, dessen *einfache Allgemeinheit* geistlos und todt, und dessen Lebendigkeit das *einzelne* Individuum, als einzelnes, ist. Die sittliche Gestalt des Geistes

ist verschwunden, und es tritt eine andere an ihre Stelle.

Dieser Untergang der sittlichen Substanz, und ihr Uebergang in eine andere Gestalt ist also dadurch bestimmt, daſs das sittliche Bewuſstseyn auf das Gesetz wesentlich *unmittelbar* gerichtet ist; in dieser Bestimmung der Unmittelbarkeit liegt, daſs in die Handlung der Sittlichkeit die Natur überhaupt hereinkommt. Ihre Wirklichkeit offenbart nur den Widerspruch und den Keim des Verderbens, den die schöne Einmüthigkeit und das ruhige Gleichgewicht des sittlichen Geistes eben an dieser Ruhe und Schönheit selbst hat; denn die Unmittelbarkeit hat die widersprechende Bedeutung, die bewuſstlose Ruhe der Natur, und die selbstbewuſste unruhige Ruhe des Geistes zu seyn. — Um dieser Natürlichkeit willen ist überhaupt dieses sittliche Volk eine durch die Natur bestimmte und daher beschränkte Individualität, und findet also ihre Aufhebung an einer andern. Indem aber diese Bestimmtheit, die im Daseyn gesetzt, Beschränkung, aber ebenso das Negative überhaupt, und das Selbst der Individualität ist, — verschwindet, ist das Leben des Geistes und diese in Allen ihrer selbstbewuſste Substanz, verloren. Sie tritt als eine *formelle Allgemeinheit* an ihnen heraus, ist ihnen nicht mehr als lebendiger Geist inwohnend, sondern die einfache Gediegenheit ihrer Individualität ist in viele Punkte zersprungen.

c.

Rechtszustand.

Die allgemeine Einheit, in welche die lebendige unmittelbare Einheit der Individualität und der Substanz zurückgeht, ist das geistlose Gemeinwesen, das aufgehört hat, die selbstbewufstlose Substanz der Individuen zu seyn, und worin sie itzt nach ihrem einzelnen Fürsichseyn als Selbstwesen und Substanzen gelten. Das Allgemeine in die Atome der absolut vielen Individuen zersplittert, dieser gestorbene Geist ist eine *Gleichheit*, worin *Alle* als *Jede*, als *Personen* gelten. — Was in der Welt der Sittlichkeit das verborgene göttliche Gesetz genannt wurde, ist in der That aus seinem Innern in die Wirklichkeit getreten; in jener galt und war der *Einzelne* wirklich, nur als das allgemeine *Blut* der *Familie*. Als *dieser* Einzelne war er der *selbstlose abgeschiedene* Geist; nun aber ist er aus seiner Unwirklichkeit hervorgetreten. Weil die sittliche Substanz nur der *wahre* Geist ist, darum geht er in die *Gewifsheit* seiner selbst zurück; jene ist er als das *positive* allgemeine, aber seine Wirklichkeit ist *negatives* allgemeines *Selbst* zu seyn. — Wir sahen die Mächte und die Gestalten der sittlichen Welt in der einfachen Nothwendigkeit des leeren *Schicksals* versinken. Diese ihre Macht ist die in ihre Einfachheit sich reflectirende Substanz; aber das in sich reflectirende absolute Wesen, eben jene Nothwendigkeit des leeren Schick-

sals, ist nichts anders als das *Ich* des Selbstbewufstseyns.

Dieses gilt hiemit nunmehr als das *an und für sich* seyende Wesen; difs *anerkanntseyn* ist seine Substantialität: aber sie ist die *abstracte Allgemeinheit*, weil ihr Inhalt *dieses spröde Selbst*, nicht das in der Substanz aufgelöfste ist.

Die Persönlichkeit ist also hier aus dem Leben der sittlichen Substanz herausgetreten; sie ist die *wirklich geltende* Selbstständigkeit des Bewufstseyns. Der *unwirkliche Gedanke* derselben, der sich durch *Verzichtthun* auf die *Wirklichkeit* wird, ist früher als *stoisches* Selbstbewufstseyn vorgekommen: wie dieses aus der Herrschafft und Knechtschafft, als dem unmittelbaren Daseyn des *Selbstbewufstseyn*, so ist die Persönlichkeit aus dem unmittelbaren *Geiste* — der der allgemeine herrschende Willen Aller und ebenso ihr dienender Gehorsam ist, hervorgegangen. Was dem Stoicismus nur in der *Abstraction* das *Ansich* war, ist nun *wirkliche Welt*. Er ist nichts anderes, als das Bewufstseyn, welches das Princip des Rechtszustands, die geistlose Selbstständigkeit, auf seine abstracte Form bringt; durch seine Flucht aus der *Wirklichkeit* erreichte es nur den Gedanken der Selbstständigkeit; es ist absolut für *sich* dadurch, dafs es sein Wesen nicht an irgend ein Daseyn knüpft, sondern jedes Daseyn aufgeben, und sein Wesen allein in die Einheit des reinen Denkens, setzt. Auf dieselbe Weise ist das Recht der Person weder an ein

reicheres oder mächtigeres Daseyn des Individuums als eines solchen, noch auch an einen allgemeinen lebendigen Geist geknüpft, sondern vielmehr an das reine Eins seiner abstracten Wirklichkeit oder an es als Selbstbewufstseyn überhaupt.

Wie nun die *abstracte* Selbstständigkeit des Stoicismus ihre Verwirklichung darstellte, so wird auch diese letztere die Bewegung jener ersten wiederholen. Jene geht in die skeptische Verwirrung des Bewufstseyns über, in eine Faseley des Negativen, welche gestaltlos von einer Zufälligkeit des Seyns und Gedankens zur andern irrt, sie zwar in der absoluten Selbstständigkeit auflöst, aber eben so sehr wieder erzeugt; und in der That nur der Widerspruch der Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Bewufstseyns ist. — Ebenso ist die persönliche Selbstständigkeit des *Rechts* vielmehr diese gleiche allgemeine Verwirrung und gegenseitige Auflösung. Denn was als das absolute Wesen gilt, ist das Selbstbewufstseyn als das reine *leere Eins* der Person. Gegen diese leere Allgemeinheit hat die Substanz die Form der *Erfüllung* und des *Inhalts*, und dieser ist nun völlig frey gelassen und ungeordnet; denn der Geist ist nicht mehr vorhanden, der ihn unterjochte, und in seiner Einheit zusammenhielt. — Diſs leere Eins der Person ist daher in seiner *Realität* ein zufälliges Daseyn und wesenloses Bewegen und Thun, welches zu keinem Bestand kommt. Wie der Skepticismus, ist der Formalismus des Rechts

also durch seinen Begriff ohne eigenthümlichen Inhalt, findet ein mannichfaltiges Bestehen, den Besitz, vor, und drückt ihm dieselbe abstracte Allgemeinheit, wodurch er *Eigenthum* heifst, auf, wie jener. Wenn aber die so bestimmte Wirklichkeit im Skepticismus *Schein* überhaupt heifst, und nur einen negativen Werth hat, so hat sie im Rechte einen positiven. Jener negative Werth besteht darin, daſs das Wirkliche die Bedeutung des Selbsts als Denkens, als des *ansich* allgemeinen hat, dieser positive aber darin, daſs es *Mein* in der Bedeutung der Kategorie, als *ein anerkanntes* und *wirkliches* Gelten ist. — Beydes ist dasselbe *abstracte Allgemeine*; der wirkliche Inhalt oder die *Bestimmtheit* des Meinen — es sey nun eines äusserlichen Besitzes, oder auch des innern Reichthums oder Armuth des Geistes und Charakters, ist nicht in dieser leeren Form enthalten und geht sie nichts an. Er gehört also einer *eignen Macht* an, die ein anderes als das formal allgemeine, die der Zufall und die Willkühr ist. — Das Bewuſstseyn des Rechts erfährt darum in seinem wirklichen Gelten selbst, vielmehr den Verlust seiner Realität und seine vollkommne Unwesentlichkeit, und ein Individuum als eine *Person* bezeichnen ist Ausdruck der Verachtung.

Die freye Macht des Inhalts bestimmt sich so, daſs die Zerstreuung in die absolute *Vielheit* der persönlichen Atome durch die Natur dieser Bestimmtheit zugleich in *Einen* ihnen fremden und ebenso

geistlosen Punkte gesammelt ist, der eines Theils gleich der Sprödigkeit ihrer Personalität rein einzelne Wirklichkeit ist, aber im Gegensatze gegen ihre leere Einzelnheit, zugleich die Bedeutung alles Inhalts, dadurch des realen Wesens für sie hat, und gegen ihre vermeynte absolute, an sich aber wesenlose Wirklichkeit die allgemeine Macht und absolute Wirklichkeit ist. Dieser Herr der Welt ist sich auf diese Weise die absolute zugleich alles Daseyn in sich befassende Person, für deren Bewufstseyn kein höherer Geist existirt. Er ist Person; aber die einsame Person, welche *Allen* gegenübergetreten; diese Alle machen die geltende Allgemeinheit der Person aus, denn das Einzelne als solches ist wahr nur als allgemeine Vielheit der Einzelnheit, von dieser abgetrennt ist das einsame Selbst in der That das unwirkliche, kraftlose Selbst. — Zugleich ist es das Bewufstseyn des Inhalts, der jener allgemeinen Persönlichkeit gegenübergetreten ist. Dieser Inhalt aber von seiner negativen Macht befreyt, ist das Chaos der geistigen Mächte, die entfesselt als elementarische Wesen in wilder Ausschweifung sich gegeneinander toll und zerstörend bewegen; ihr kraftloses Selbstbewufstseyn ist die machtlose Umschliessung und der Boden ihres Tumultes. Sich so als den Inbegriff aller wirklichen Mächte wissend, ist dieser Herr der Welt das ungeheure Selbstbewufstseyn, das sich als den wirklichen Gott weifs; indem er aber nur das for-

male Selbst ist, das sie nicht zu bändigen vermag, ist seine Bewegung und Selbstgenufs die ebenso ungeheure Ausschweifung.

Der Herr der Welt hat das wirkliche Bewufstseyn dessen, was er ist, der allgemeinen Macht der Wirklichkeit, in der zerstörenden Gewalt, die er gegen das ihm gegenüberstehende Selbst seiner Unterthanen ausübt. Denn seine Macht ist nicht die *Einigkeit* des Geistes, worin die Personen ihr eigenes Selbstbewufstseyn erkennten, vielmehr sind sie als Personen für sich und schliessen die Continuität mit Andern aus der absoluten Sprödigkeit ihrer Punctualität aus; sie sind also in einem nur negativen Verhältnisse wie zu einander *so zu* ihm, der ihre Beziehung oder Continuität ist. Als diese Continuität ist er das Wesen und der Inhalt ihres Formalismus; aber der ihnen fremde Inhalt, und das feindliche Wesen, welches gerade dasjenige, was für sie als ihr Wesen gilt, das inhaltsleere fürsichseyn, vielmehr aufhebt; — und als die Continuität ihrer Persönlichkeit eben diese zerstört. Die rechtliche Persönlichkeit erfährt also, indem der ihr fremde Inhalt sich in ihr geltend macht, und er macht sich in ihnen geltend, weil er ihre Realität ist, — vielmehr ihre Substanzlosigkeit. Das zerstörende Wühlen in diesem wesenlosen Boden gibt sich dagegen das Bewufstseyn seiner Allherrschafft, aber dieses Selbst ist bloses Verwüsten, daher nur aufser sich, und vielmehr das Wegwerfen seines Selbstbewufstseyns.

So ist die Seite beschaffen, in welcher das Selbstbewuſstseyn als absolutes Wesen *wirklich* ist. Das aus dieser Wirklichkeit aber *in sich zurückgetriebene Bewuſstseyn* denkt diese seine Unwesenheit; wir sahen früher die stoische Selbstständigkeit des reinen Denkens, durch den Skepticismus hindurch gehen und in dem unglücklichen Bewuſstseyn ihre Wahrheit finden, — die Wahrheit, welche Bewandniſs es mit seinem an und für sich seyn hat. Wenn diſs Wissen damals nur als die einzige Ansicht des Bewuſstseyns als eines solchen erschien, so ist hier ihre *wirkliche* Wahrheit eingetreten. Sie besteht darin, daſs diſs *allgemeine Gelten* des Selbstbewuſstseyns, die ihm entfremdete Realität ist. Diſs *Gelten* ist die allgemeine Wirklichkeit des Selbsts, aber sie ist unmittelbar eben so die Verkehrung; sie ist der Verlust seines Wesens. — Die in der sittlichen Welt nicht vorhandne Wirklichkeit des Selbsts ist durch ihr Zurückgehen in die *Person* gewonnen worden, was in jener einig war, tritt nun entwickelt aber sich entfremdet auf.

B.

Der sich entfremdete Geist; die Bildung.

Die sittliche Substanz erhielt den Gegensatz in ihr einfaches Bewufstseyn eingeschlossen, und dieses in unmittelbarer Einheit mit seinem Wesen. Das Wesen hat darum die einfache Bestimmtheit des *Seyns* für das Bewufstseyn, das unmittelbar darauf gerichtet, und dessen Sitte es ist; weder gilt das Bewufstseyn sich als *dieses ausschliefsende Selbst*, noch hat die Substanz die Bedeutung eines aus ihm ausgeschlossenen Daseyns, mit dem es sich nur durch die Entfremdung seiner selbst eins zu setzen und sie zugleich hervorzubringen hätte. Aber derjenige Geist, dessen Selbst das absolut discrete ist, hat seinen Inhalt sich als eine ebenso harte Wirklichkeit gegenüber, und die Welt hat hier die Bestimmung, ein äufserliches, das negative des Selbstbewufstseyns, zu seyn. Aber diese Welt ist geistiges Wesen, sie ist an sich die Durchdringung des Seyns und der Individualität; difs ihr Daseyn ist das *Werk* des Selbstbewufstseyns; aber ebenso eine unmittelbar vorhandne ihm fremde Wirklichkeit, welche eigenthümliches Seyn hat, und worin es sich nicht erkennt. Sie ist das äufser-

liche Wesen, und der freye Inhalt des Rechts; aber diese äuſserliche Wirklichkeit, welche der Herr der Welt des Rechts in sich befaſst, ist nicht nur dieses zufällig für das Selbst vorhandne elementarische Wesen, sondern sie ist seine aber nicht positive Arbeit, — vielmehr seine negative. Sie erhält ihr Daseyn durch die *eigne* Entäuſserung und Entwesung des Selbstbewuſsteyns, welche ihm in der Verwüstung, die in der Welt des Rechts herrscht, die äuſserliche Gewalt der losgebundnen Elemente anzuthun scheinet. Diese für sich, sind nur das reine Verwüsten, und die Auflösung ihrer selbst; diese Auflösung aber, diſs ihr negatives Wesen ist eben das Selbst; es ist ihr Subject, ihr Thun und Werden. Diſs Thun und Werden aber, wodurch die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit, denn das *unmittelbar* d. h. *ohne Entfremdung* an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz, und das Spiel jener tobenden Elemente; *seine* Substanz ist also seine Entäuſserung selbst, und die Entäuſserung ist die Substanz, oder die zu einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte.

Die Substanz ist auf diese Weise *Geist*, selbstbewuſste *Einheit* des Selbsts und des Wesens, aber beydes hat auch die Bedeutung der Entfremdung für einander. Er ist *Bewuſstseyn* einer für sich freyen gegenständlichen Wirklichkeit; diesem Bewuſstseyn aber steht jene Einheit des Selbst und des We-

seins gegenüber, dem *wirklichen* das *reine Bewuſstseyn*. Einerseits geht das wirkliche Selbstbewuſstseyn durch seine Entäuſserung in die wirkliche Welt über, und diese in jenes zurück; andrerseits aber ist eben diese Wirklichkeit, sowohl die Person, wie die Gegenständlichkeit, aufgehoben; sie sind rein allgemeine. Diese ihre Entfremdung ist das *reine Bewuſstseyn*, oder das *Wesen*. Die Gegenwart hat unmittelbar den Gegensatz an ihrem *Jenseits*, das ihr Denken und Gedachtseyn; so wie diſs am Diesseits, das seine ihm entfremdete Wirklichkeit ist.

Dieser Geist bildet sich daher nicht nur *Eine* Welt, sondern eine gedoppelte, getrennte und entgegengesetzte aus. — Die Welt des sittlichen Geistes ist seine eigne *Gegenwart*; und daher jede Macht derselben in dieser Einheit, und insofern beyde sich unterscheiden, im Gleichgewichte mit dem Ganzen. Nichts hat die Bedeutung des negativen des Selbstbewuſstseyns; selbst der abgeschiedne Geist ist im *Blute* der Berwandtschafft, im *Selbst* der Familie gegenwärtig, und die allgemeine *Macht* der Regierung ist der *Willen*, das Selbst des Volks. Hier aber bedeutet das Gegenwärtige nur gegenständliche *Wirklichkeit*, die ihr Bewuſstseyn jenseits hat; jedes einzelne Moment als *Wesen* empfängt diſs und damit die Wirklichkeit von einem andern, und insofern es wirklich ist, ist sein Wesen ein andres als seine Wirklichkeit. Nichts hat einen in ihm selbst gegründeten und inwohnenden Geist,

sondern ist aufser sich in einem fremden, - das Gleichgewicht des Ganzen nicht die bey sich selbst bleibende Einheit und ihre in sich zurückgekehrte Beruhigung, sondern beruht auf der Entfremdung des Entgegengesetzten. Das Ganze ist daher, wie jedes einzelne Moment, eine sich entfremdete Realität; es zerfällt in ein Reich, worin das *Selbstbewufstseyn wirklich* sowohl es als sein Gegenstand ist, und in ein anderes, das Reich des *reinen* Bewufstseyns, welches jenseits des Ersten nicht wirkliche Gegenwart hat, sondern im *Glauben* ist. Wie nun die sittliche Welt aus der Trennung des göttlichen und menschlichen Gesetzes und ihrer Gestalten, und ihr Bewufstseyn aus der Trennung in das Wissen und in die Bewufstlosigheit zurück in sein Schicksal, in das *Selbst* als die *negative Macht* dieses Gegensatzes geht, so werden auch diese beyden Reiche des sich entfremdeten Geistes in das *Selbst* zurückkehren; aber wenn jenes das erste unmittelbar geltende *Selbst*, die einzelne *Person*, war; so wird difs zweyte, das aus seiner Entäufserung in sich zurückkehrt, das *allgemeine Selbst*, das den *Begriff* erfassende Bewufstseyn seyn; und diese geistigen Welten, deren alle Momente eine fixirte Wirklichkeit und ungeistiges Bestehen von sich behaupten, werden sich in der *reinen Einsicht* auflösen. Sie als das sich selbst *erfassende* Selbst vollendet die Bildung; sie fafst nichts als das Selbst, und alles als das Selbst auf, d. h. sie *begreifft* alles, tilgt alle Gegenständlichkeit, und verwan-

delt alles *Ansichseyn* in ein *Fürsichseyn*. Gegen den Glauben als das fremde jenseits liegende Reich des *Wesens* gekehrt, ist sie die *Aufklärung*. Diese vollendet auch an diesem Reiche, wohin sich der entfremdete Geist, als in das Bewuſstseyn der sich selbst gleichen Ruhe rettet, die Entfremdung; sie verwirrt ihm die Haushaltung, die er hier führt, dadurch, daſs sie die Geräthschafften der disseitigen Welt hineinbringt, die er als sein Eigenthum nicht verläugnen kann, weil sein Bewuſstseyn ihr gleichfalls angehört. — In diesem negativen Geschäffte realisirt zugleich die reine Einsicht sich selbst, und bringt ihren eignen Gegenstand, das unerkennbare *absolute Wesen*, und das *Nützliche* hervor. Indem auf diese Weise die Wirklichkeit alle Substantialität verloren, und nichts mehr *an sich* in ihr ist, so ist wie das Reich des Glaubens, so auch der realen Welt gestürzt, und diese Revolution bringt die *absolute Freyheit* hervor, womit der vorher entfremdete Geist vollkommen in sich zurückgegangen ist, diſs Land der Bildung verläſst, und in ein anderes Land, in das Land des *moralischen Bewuſstseyns* übergeht.

I.

Die Welt des sich entfremdeten Geistes.

Die Welt dieses Geistes zerfällt in die gedoppelte; die erste ist die Welt der Wirklichkeit oder seiner Entfremdung selbst; die andre aber die, welche er, über die erste sich erhebend, im Aether des reinen Bewufstseyns sich erbaut. Diese, jener Entfremdung *entgegengesetzt*, ist eben darum nicht frey davon, sondern vielmehr nur die andre Form der Entfremdung, welche eben darin besteht, in zweyerley Welten das Bewufstseyn zu haben, und beyde umfafst. Es ist also nicht das Selbstbewufstseyn des absoluten Wesens, wie es *an* und *für sich* ist, nicht die Religion, welche hier betrachtet wird, sondern der *Glauben*, insofern er die *Flucht* aus der wirklichen Welt und also nicht *an* und *für sich* ist. Diese Flucht aus dem Reiche der Gegenwart ist daher an ihr selbst unmittelbar die gedoppelte. Das reine Bewufstseyn ist das Element, in welches der Geist sich erhebt; aber es ist nicht nur das Element des *Glaubens*, sondern ebenso des *Begriffs*; beyde treten daher zugleich miteinander ein, und jener kommt nur in Betracht im Gegensatze gegen diesen.

a.

Die Bildung und ihr Reich der Wirklichkeit.

Der Geist dieser Welt ist das von einem *Selbst*bewufstseyn durchdrungne geistige *Wesen*, das sich als *dieses für sich seyende* unmittelbar gegenwärtig, und das *Wesen* als eine Wirklichkeit sich gegenüber weifs. Aber das Daseyn dieser Welt, so wie die Wirklichkeit des Selbstbewufstseyns beruht auf der Bewegung, dafs dieses seiner Persönlichkeit sich entäussert, hiedurch seine Welt hervorbringt, und sich gegen sie als eine Fremde so verhält, dafs es sich ihrer nunmehr zu bemächtigen hat. Aber die Entsagung seines Fürsichseyns ist selbst die Erzeugung der Wirklichkeit, und durch sie bemächtigt es sich also unmittelbar derselben. — Oder das Selbstbewufstseyn ist nur *Etwas*, es hat nur *Realität*, insofern es sich selbst entfremdet; hiedurch setzt es sich als allgemeines, und diese seine Allgemeinheit ist sein Gelten und Wirklichkeit. Diese *Gleichheit* mit Allen ist daher nicht jene Gleichheit des Rechts, nicht jenes unmittelbare Anerkanntseyn und Gelten des Selbstbewufstseyns, darum weil es *ist*; sondern dafs es gelte, ist durch die entfremdende Vermittlung, sich dem Allgemeinen gemäfs gemacht zu haben. Die geistlose Allgemeinheit des Rechts nimmt jede natürliche Weise des Charakters wie des Da-

seyns in sich auf, und berechtigt sie. Die Allgemeinheit aber, welche hier gilt, ist die *gewordne*, und darum ist sie *wirklich*.

Wodurch also das Individuum hier Gelten und Wirklichkeit hat, ist die *Bildung*. Seine wahre *ursprüngliche Natur* und Substanz ist der Geist der *Entfremdung* des *natürlichen* Seyns. Diese Entäusserung ist daher ebenso *Zweck* als *Daseyn* desselben; sie ist zugleich das *Mittel* oder der *Uebergang* sowohl der *gedachten Substanz* in die *Wirklichkeit*, als umgekehrt der *bestimmten Individualität* in die *Wesentlichkeit*. Diese Individualität *bildet* sich zu dem, was sie *ansich* ist, und erst dadurch *ist* sie *an sich*, und hat wirkliches Daseyn; soviel sie Bildung hat, soviel Wirklichkeit und Macht. Obwohl das Selbst als *dieses* sich hier wirklich weiſs, so besteht doch seine Wirklichkeit allein in dem Aufheben des natürlichen Selbsts; die ursprünglich *bestimmte* Natur reducirt sich daher auf den *unwesentlichen* Unterschied der Gröſse, auf eine gröſsere oder geringere Energie des Willens. Zweck und Inhalt aber desselben gehört allein der allgemeinen Substanz selbst an, und kann nur ein Allgemeines seyn; die Besonderheit einer Natur, die Zweck und Inhalt wird, ist etwas *unmächtiges* und *unwirkliches*: sie ist eine *Art*, die sich vergeblich und lächerlich abmüht, sich ins Werk zu setzen; sie ist der Widerspruch dem Besondern die Wirklichkeit zu geben, die unmittelbar das Allgemeine ist. Wenn daher fälschlicher Weise die Individualität in die *Be-*

sonderheit der Natur und des Charakters gesetzt wird, so finden sich in der realen Welt keine Individualitäten und Charaktere, sondern die Individuen haben ein gleiches Daseyn für einander; jene vermeintliche Individualität ist eben nur das *gemeinte* Daseyn, welches in dieser Welt, worin nur das sich selbst entäussernde und darum nur das Allgemeine Wirklichkeit erhält, kein Bleiben hat. — Das *Gemeynte* gilt darum für das, was es ist, für eine Art. Art ist nicht ganz dasselbe, was *Espece*, „von allen Spitznahmen der fürchterlichste, denn er bezeichnet die Mittelmäfsigkeit, und drückt die höchste Stuffe der Verachtung aus." *Art* und in *seiner Art gut* seyn ist aber ein deutscher Ausdruck, welcher dieser Bedeutung die ehrliche Miene hinzufügt, als ob es nicht so schlimm gemeynt sey, oder auch in der That das Bewufstseyn, was Art, und was Bildung und Wirklichkeit ist, noch nicht in sich schliefst.

Was in Beziehung auf das einzelne *Individuum* als seine Bildung erscheint, ist das wesentliche Moment der *Substanz* selbst, nemlich das unmittelbare Uebergehen ihrer gedachten Allgemeinheit in die Wirklichkeit, oder die einfache Seele derselben, wodurch das *Ansich Anerkanntes* und *Daseyn* ist. Die Bewegung der sich bildenden Individualität ist daher unmittelbar das Werden derselben, als des allgemeinen gegenständlichen Wesens, d. h. das Werden der wirklichen Welt. Diese, obwohl geworden durch die Individualität, ist für das Selbstbewufstseyn ein

unmittelbar entfremdetes, und hat für es die Form unverrückter Wirklichkeit. Aber gewiſs zugleich daſs sie seine Substanz ist, geht es sich derselben zu bemächtigen; es erlangt diese Macht über sie durch die Bildung, welche von dieser Seite so erscheint, daſs es sich der Wirklichkeit gemäſs macht, und soviel als die Energie des ursprünglichen Charakters und Talents ihm zuläſst. Was hier als die Gewalt des Individuums erscheint, unter welche die Substanz komme, und hiemit aufgehoben werde, ist dasselbe, was die Verwirklichung der letztern ist. Denn die Macht des Individuums besteht darin, daſs es sich ihr gemäſs macht, d. h. daſs es sich seines Selbsts entäuſsert, also sich als die gegenständliche seyende Substanz setzt. Seine Bildung und seine eigne Wirklichkeit ist daher die Verwirklichung der Substanz selbst.

Das Selbst ist sich nur als *aufgehobnes* wirklich. Es macht daher für es nicht die Einheit des *Bewuſstseyns* seiner selbst, und des Gegenstandes aus; sondern dieser ist ihm das Negative seiner. — Durch das Selbst als die Seele wird die Substanz also so in ihren Momenten ausgebildet, daſs das Entgegengesetzte das Andre begeistet, jedes durch seine Entfremdung dem Andern Bestehen gibt, und es ebenso von ihm erhält. Zugleich hat jedes Moment seine Bestimmtheit als ein unüberwindliches Gelten, und eine feste Wirklichkeit gegen das Andre. Das Denken fixirt diesen Unterschied auf die allgemeinste

Weise durch die absolute Entgegensetzung von *Gut* und *Schlecht*, die, sich fliehend, auf keine Weise dasselbe werden können. Aber dieses feste Seyn hat zu seiner Seele den unmittelbaren Uebergang in das Entgegengesetzte; das Daseyn ist vielmehr die Verkehrung jeder Bestimmtheit in ihre entgegengesetzte, und nur diese Entfremdung ist das Wesen und Erhaltung des Ganzen. Diese verwirklichende Bewegung und Begeistung der Momente ist nun zu betrachten; die Entfremdung wird sich selbst entfremden, und das Ganze durch sie in seinen Begriff sich zurücknehmen.

Zuerst ist die einfache Substanz selbst in der unmittelbaren Organisation ihrer daseyenden noch unbegeisteten Momente zu betrachten. — Wie die Natur sich in die allgemeinen Elemente auslegt, worunter die *Luft* das *bleibende* rein allgemeine durchsichtige Wesen ist, — das Wasser aber das Wesen, das immer *aufgeopfert* wird, — das *Feuer* ihre *beseelende* Einheit, welche ihren Gegensatz ebenso immer auflöst als ihre Einfachheit in ihn entzweyt, — die *Erde* endlich der *feste Knoten* dieser Gegliederung und das *Subject* dieser Wesen wie ihres Processes, ihr Ausgehen und ihre Rükkehr ist, — so legt sich in eben solche allgemeine aber geistige Massen das innere *Wesen* oder der einfache Geist der selbstbewußten Wirklichkeit als eine Welt aus, — in die *erste Masse*, das *an sich Allgemeine*, sich selbstgleiche geistige Wesen; — in die andere, das *fürsichseyende*

in sich *ungleich* gewordene, sich *aufopfernde* und *hingebende* Wesen, und in das *dritte*, welches als Selbstbewußtseyn Subject ist, und die Krafft des Feuers unmittelbar an ihm selbst hat; — im ersten Wesen ist es seiner als des *Ansichseyns* bewußt; in dem Zweyten aber hat es das Werden des *Fürsichseyns* durch die Aufopferung des Allgemeinen. Der Geist aber selbst ist das *an* und *fürsichseyn* des Ganzen, das sich in die Substanz als Bleibende, und in sie als sich Aufopfernde *entzweyt*, und ebenso sie auch wieder in seine Einheit *zurücknimmt*, sowohl als die ausbrechende sie verzehrende Flamme, wie als die bleibende Gestalt derselben. — Wir sehen, daß diese Wesen dem Gemeinwesen und der Familie der sittlichen Welt entsprechen, ohne aber den heimischen Geist zu besitzen, den diese haben; dagegen, wenn diesem das Schicksal fremde ist, so ist und weiß sich hier das Selbstbewußtseyn als die wirkliche Macht derselben.

Diese Glieder sind sowohl wie sie zunächst innerhalb des reinen Bewußtseyns als *Gedanken oder ansichseyende*, als auch wie sie im wirklichen Bewußtseyn als *gegenständliche* Wesen vorgestellt werden, zu betrachten. — In jener Form der Einfachheit ist das erste, als *das sich selbst gleiche*, unmittelbare und unwandelbare *Wesen* aller Bewußtseyn, das *Gute*, — die unabhängige geistige Macht des *Ansich*, bey der die Bewegung des fürsichseyenden Bewußtseyns nur beyherspielt. Das Andere dagegen

ist das *passive geistige* Wesen, oder das Allgemeine, insofern es sich preißgibt und die Individuen das Bewußtseyn ihrer Einzelnheit sich an ihm nehmen läßt; es ist das nichtige Wesen, das *Schlechte*. — Dieses absolute Aufgelöstwerden des Wesens ist selbst bleibend; wie das erste Wesen, Grundlage, Ausgangspunkt und Resultat der Individuen und diese rein allgemein darin sind, so ist das zweyte dagegen einerseits das sich aufopfernde *Seyn für anderes*, andererseits eben darum deren beständige Rückkehr zu sich selbst als das *Einzelne* und ihr bleibendes *Fürsichwerden*.

Aber diese einfachen *Gedanken* des Guten und Schlechten sind ebenso unmittelbar sich entfremdet; sie sind *wirklich* und im wirklichen Bewußtseyn als *gegenständliche* Momente. So ist das erste Wesen, die *Staatsmacht*, das andere der *Reichthum*. — Die Staatsmacht ist, wie die einfache *Substanz*, so das allgemeine *Werk*; — die absolute *Sache selbst*, worin den Individuen ihr *Wesen* ausgesprochen und ihre Einzelnheit schlechthin nur Bewußtseyn ihrer *Allgemeinheit* ist; — sie ist ebenso das Werk und einfache *Resultat*, aus welchem diß, daß es aus ihrem *Thun* herkommt, verschwindet; es bleibt die absolute Grundlage und Bestehen alles ihres Thuns. — Diese *einfache* ätherische Substanz ihres Lebens ist durch diese Bestimmung ihrer unwandelbaren Sichselbstgleichheit *Seyn*, und damit nur *Seyn für anderes*. Sie ist also an sich unmittelbar das entgegengesetzte

ihrer selbst, *Reichthum*. Ob er zwar das passive oder nichtige ist, ist er ebenfalls allgemeines geistiges Wesen, ebenso das beständig *werdende Resultat* der *Arbeit* und des *Thuns Aller*, wie es sich wieder in den *Genuſs* Aller auflöſst. In dem Genuſse wird die Individualität zwar *für sich* oder als *einzelne*, aber dieser Genuſs selbst ist Resultat des allgemeinen Thuns; so wie er gegenseitig die allgemeine Arbeit und den Genuſs aller hervorbringt. Das *Wirkliche* hat schlechthin die geistige Bedeutung unmittelbar allgemein zu seyn. Es meynt wohl in diesem Momente jeder Einzelne *eigennützig* zu handeln; denn es ist das Moment, worin er sich das Bewuſstseyn gibt, für sich zu seyn, und er nimmt es deswegen nicht für etwas geistiges; allein auch nur äuſserlich angesehen, zeigt es sich, daſs in seinem Genuſse jeder Allen zu geniessen gibt, in seiner Arbeit ebenso für Alle arbeitet als für sich, und alle für ihn. Sein *Fürsichseyn* ist daher an sich *allgemein* und der Eigennutz etwas nur gemeyntes, das nicht dazu kommen kann, dasjenige wirklich zu machen, was es meynt, nemlich etwas zu thun, das nicht Allen zu gut käme.

In diesen beyden geistigen Mächten erkennt also das Selbstbewuſstseyn seine Substanz, Inhalt und Zweck; es schaut sein Doppelwesen darin an, in der einen sein *Ansichseyn*, in der andern sein *Fürsichseyn*. — Es ist aber zugleich als der Geist, die negative *Einheit* ihres Bestehens und der Trennung der Individualität und des Allgemeinen, oder der

Wirklichkeit und des Selbsts. Herrschafft und Reichthum sind daher für das Individuum als Gegenstände vorhanden, d. h. als solche, von denen es sich *frey* weiſs und zwischen ihnen und selbst keines von beyden wählen zu können meynt. Es tritt als dieses freye und *reine* Bewuſstseyn dem Wesen als einem solchen gegen über, das nur *für es* ist. Es hat alsdenn das Wesen als *Wesen* in sich. — In diesem reinen Bewuſstseyn sind ihm die Momente der Substanz nicht Staatsmacht und Reichthum, sondern die Gedanken von *Gut* und *Schlecht*. — Das Selbstbewuſstseyn ist aber ferner die Beziehung seines reinen Bewuſstseyns auf sein wirkliches, des Gedachten auf das gegenständliche Wesen, es ist wesentlich das *Urtheil*. — Es hat sich zwar schon für die beyden Seiten des wirklichen Wesens durch ihre unmittelbaren Bestimmungen ergeben, welche das Gute, und welche das Schlechte sey; jenes die Staatsmacht, diſs der Reichthum. Allein diſs erste Urtheil kann nicht als ein geistiges Urtheil angesehen werden; denn in ihm ist die *eine* Seite nur als das *ansichseyende* oder positive, die andre nur als das *fürsichseyende* und negative bestimmt worden. Aber sie sind als geistige Wesen, jedes die Durchdringung beyder Momente, also in jenen Bestimmungen nicht erschöpft; und das Selbstbewuſstseyn, das sich auf sie bezieht, ist *an* und *für sich*; es muſs daher sich auf jedes auf die gedoppelte Weise beziehen, wodurch sich ihre Natur, sich selbst entfremdete Bestimmungen zu seyn, herauskehren wird.

Dem Selbstbewufstseyn ist nun derjenige Gegenstand *gut* und *an sich*, worin es sich selbst, derjenige aber schlecht, worin es das Gegentheil seiner findet; das *Gute* ist die *Gleichheit* der gegenständlichen Realität mit ihm; das *Schlechte* aber ihre *Ungleichheit*. Zugleich was *für es* gut und schlecht ist, ist *an sich* gut und schlecht, denn es ist eben dasjenige, worin diese beyden Momente des *an sich* und des *für es* seyn dasselbe sind; es ist der wirkliche Geist der gegenständlichen Wesen, und das Urtheil der Erweis seiner Macht an ihnen, die sie zu dem *macht*, was sie *an sich* sind. Nicht difs, wie sie unmittelbar an sich selbst das *Gleiche* oder *Ungleiche* d. h. das abstracte Ansich oder Fürsichseyn sind, ist ihr Kriterium und ihre Wahrheit, sondern was sie in der Beziehung des Geistes auf sie sind; ihre Gleichheit oder Ungleichheit mit ihm. Seine *Beziehung* auf sie, die zuerst als *Gegenstände gesetzt*, *durch ihn* zum *Ansich* werden, wird zugleich ihre *Reflexion in sich selbst*, durch welche sie wirkliches geistiges Seyn erhalten, und was *ihr Geist* ist, hervortritt. Aber wie ihre erste *unmittelbare Bestimmung* sich von der *Beziehung* des Geistes auf sie unterscheidet, so wird auch das dritte, der eigne Geist derselben, sich von dem zweyten unterscheiden. — Das *zweyte Ansich* derselben zunächst, das durch die Beziehung des Geistes auf sie hervortritt, mufs schon anders ausfallen als das *unmittelbare*; denn diese *Vermittlung* des Geistes bewegt vielmehr die *unmittelbare* Bestimmtheit, und macht sie zu etwas Anderem.

Hiernach findet nun das *an* und *fürsich*seyende Bewuſstseyn in der *Staatsmacht* wohl sein *einfaches Wesen* und *Bestehen* überhaupt, allein nicht seine *Individualität* als solche, wohl sein *Ansich*, nicht sein *Fürsichseyn*, es findet darin vielmehr das Thun als einzelnes Thun verleugnet und zum Gehorsam unterjocht. Das Individuum reflectirt sich also vor dieser Macht in sich selbst; sie ist ihm das unterdrückende Wesen, und das *Schlechte*; denn statt das Gleiche zu seyn, ist sie das der Individualität schlechthin Ungleiche. — Hingegen der *Reichthum* ist das *Gute*; er geht auf allgemeinen Genuſs, gibt sich preiſs, und verschafft allen das Bewuſstseyn ihres Selbsts. Er ist *ansich* allgemeines Wohlthun; wenn er irgend eine Wohlthat versagt, und nicht jedem Bedürfnisse gefällig ist, so ist diſs eine Zufälligkeit, welche seinem allgemeinen nothwendigen Wesen, sich allen Einzelnen mitzutheilen und tausendhändiger Geber zu seyn, keinen Eintrag thut.

Diese beyden Urtheile geben den Gedanken von Gut und Schlecht einen Inhalt, welcher das Gegentheil von dem ist, den sie für uns hatten. — Das Selbstbewuſstseyn hat sich aber nur erst unvollständig auf seine Gegenstände bezogen, nemlich nur nach dem Maſsstabe des *für sich seyns*. Aber das Bewuſstseyn ist ebenso *ansich*seyendes Wesen, und muſs diese Seite gleichfalls zum Maſsstabe machen, wodurch sich erst das geistige Urtheil vollendet. Nach dieser Seite spricht ihm die *Staats-*

macht sein *Wesen* aus; sie ist theils ruhendes Gesetz, theils Regierung und Befehl, welcher die einzelnen Bewegungen des allgemeinen Thuns anordnet; das eine die einfache Substanz selbst, das andere ihr sich selbst und Alle belebendes und erhaltendes Thun. Das Individuum findet also darin seinen Grund und Wesen ausgedrückt, organisirt und bethätigt. — Hingegen durch den Genuſs des *Reichthums* erfährt es nicht sein allgemeines Wesen, sondern erhält nur das *vergängliche* Bewuſstseyn und den Genuſs seiner selbst als einer fürsichseyenden *Einzelnheit*, und der *Ungleichheit* mit seinem Wesen. — Die Begriffe von Gut und Schlecht erhalten also hier den entgegengesetzten Inhalt gegen den vorherigen.

Diese beyden Weisen des Urtheilens finden jede eine *Gleichheit* und eine *Ungleichheit*; das erste urtheilende Bewuſstseyn findet die Staatsmacht *ungleich*, den Genuſs des Reichthums *gleich* mit ihm; das zweyte hingegen die erstere gleich, und den letztern *ungleich* mit ihm. Es ist ein zweyfaches *gleichfinden*, und ein zweyfaches *ungleichfinden*, eine entgegengesetzte Beziehung auf die beyden realen Wesenheiten vorhanden. — Wir müssen dieses verschiedene Urtheilen selbst beurtheilen, wozu wir den aufgestellten Maſsstab anzulegen haben. Die *gleichfindende* Beziehung des Bewuſstseyns ist hiernach das *Gute*, die ungleichfindende das *Schlechte*; und diese beyden Weisen der Beziehung sind nunmehr selbst als *verschiedene Gestalten des Bewuſstseyns* fest-

zuhalten. Das Bewufstseyn kommt dadurch, dafs es sich auf verschiedene Weise verhält, selbst unter die Bestimmung der Verschiedenheit gut oder schlecht zu seyn, nicht darnach, dafs es entweder das *für sich seyn* oder das reine *Ansichseyn* zum Princip hatte, denn beyde sind gleich wesentliche Momente; das gedoppelte Urtheilen, das betrachtet wurde, stellte die Principien getrennt vor, und enthält daher nur *abstracte* Weisen des *Urtheilens*. Das wirkliche Bewufstseyn hat beyde Principien an ihm und der Unterschied fällt allein in sein *Wesen*, nemlich in die *Beziehung* seiner selbst auf das reale.

Die Weise dieser Beziehung ist die entgegengesetzte, die eine ist Verhalten zu Staatsmacht und Reichthum als zu einem *Gleichen*, das andere als zu einem *Ungleichen*. — Das Bewufstseyn der gleichfindenden Beziehung ist das *edelmüthige*. In der öffentlichen Macht betrachtet es das mit ihm Gleiche, dafs es in ihr sein *einfaches Wesen* und dessen Bethätigung hat, und im Dienste des wirklichen Gehorsams, wie der innern Achtung gegen es steht. Ebenso in dem Reichthume, dafs er ihm das Bewufstseyn seiner andern wesentlichen Seite, des *Fürsichseyns*, verschafft; daher es ihn ebenfalls als *Wesen* in Beziehung auf sich betrachtet, und denjenigen, von welchem es geniefst, als Wohlthäter anerkennt und sich zum Danke verpflichtet hält.

Das Bewufstseyn der andern Beziehung dagegen ist das *niederträchtige*, das die *Ungleichheit* mit

den beyden Wesenheiten festhält; in der Herrschergewalt also eine Fesel und Unterdrückung des *Fürsichseyns* sieht, und daher den Herrscher hafst, nur mit Heimtücke gehorcht, und immer auf dem Sprunge zum Aufruhr steht, — im Reichthum, durch den es zum Genufse seines Fürsichseyns gelangt, ebenso nur die Ungleichheit, nemlich mit dem bleibenden *Wesen* betrachtet; indem es durch ihn nur zum Bewufstseyn der Einzelnheit und des vergänglichen Genusses kommt, ihn liebt aber verachtet, und mit dem Verschwinden des Genusses, des an sich verschwindenden, auch sein Verhaltnifs zu dem Reichen für verschwunden ansieht.

Diese Beziehungen drücken nun erst das *Urtheil* aus, die Bestimmung dessen, was die beyden Wesen als *Gegenstände* für das Bewufstseyn sind, noch nicht *an* und *für sich*. Die Reflexion, die im Urtheil vorgestellt ist, ist theils erst *für uns* ein Setzen der einen so wie der andern Bestimmung und daher ein gleiches Aufheben beyder, noch nicht die Reflexion derselben für das Bewufstseyn selbst. Theils *sind* sie erst unmittelbar *Wesen*, weder difs *geworden*, noch an ihnen *Selbst*bewufstseyn; dasjenige, für welches sie sind, ist noch nicht ihre Belebung; sie sind Prädicate, die noch nicht selbst Subject sind. Um dieser Trennung willen fällt auch das Ganze des geistigen Urtheilens noch an zwey Bewufstseyn auseinander, deren jedes unter einer einseitigen Bestimmung liegt. — Wie sich nun zuerst die *Gleich-*

gültigkeit der beyden Seiten der Entfremdung — der einen, des *Ansich* des reinen Bewuſstseyns nemlich der bestimmten *Gedanken* von Gut und Schlecht — der andern ihres *Daseyns* als Staatsmacht und Reichthum, zur Beziehung beyder, zum *Urtheil* erhob; so hat sich diese äuſsere Beziehung zur innern Einheit, oder als Beziehung des Denkens zur Wirklichkeit zu erheben, und der Geist der beyden Gestalten des Urtheils hervorzutreten. Diſs geschieht, indem das *Urtheil* zum *Schluſſe* wird, zur vermittelnden Bewegung, worin die Nothwendigkeit und Mitte der beyden Seiten des Urtheils hervortritt.

Das edelmüthige Bewuſstseyn findet also im Urtheil sich so der Staatsmacht gegenüber, daſs sie zwar noch nicht ein Selbst, sondern erst die allgemeine Substanz, deren es aber als seines *Wesens*, als des Zwecks und absoluten Inhalts sich bewuſst ist. Sich so positiv auf sie beziehend, verhält es sich negativ gegen seine eignen Zwecke, seinen besondern Inhalt und Daseyn, und läſst sie verschwinden. Es ist der Heroismus des *Dienstes*, — die *Tugend*, welche das einzelne Seyn dem Allgemeinen aufopfert, und diſs dadurch ins Daseyn bringt, — die *Person*, welche dem Besitze und Genuſse von selbst entsagt, und für die vorhandene Macht handelt und wirklich ist.

Durch diese Bewegung wird das Allgemeine mit dem Daseyn überhaupt zusammengeschlossen, wie das daseyende Bewuſstseyn durch diese Entäuſserung sich zur Wesentlichkeit bildet. Wessen dieses im

Dienste sich entfremdet, ist sein in das Daseyn versenkte Bewuſstseyn; das sich entfremdete *Seyn* ist aber das *Ansich*; es bekommt also durch diese Bildung Achtung vor sich selbst und bey den Andern. — Die Staatsmacht aber, die nur erst das *gedachte* Allgemeine, das *Ansich* war, wird durch eben diese Bewegung zum *seyenden* Allgemeinen, zur wirklichen Macht. Sie ist diese nur in dem wirklichen Gehorsam, welchen sie durch das *Urtheil* des Selbstbewuſstseyns, daſs sie das *Wesen* ist, und durch die freye Aufopferung desselben erlangt. Dieses Thun, das das Wesen mit dem Selbst zusammenschlieſst, bringt die *gedoppelte* Wirklichkeit hervor, sich als das, welches *wahre* Wirklichkeit hat, und die Staatsmacht als das *Wahre*, welches *gilt*.

Diese ist aber durch diese Entfremdung noch nicht ein sich als Staatsmacht wissendes Selbstbewuſstseyn; es ist nur ihr *Gesetz*, oder ihr *Ansich*, das gilt; sie hat noch keinen *besondern Willen*; denn noch hat das dienende Selbstbewuſstseyn nicht sein reines Selbst entäuſsert und die Staatsmacht damit begeistet, sondern erst mit seinem Seyn; ihr nur sein *Daseyn* aufgeopfert, nicht sein *Ansichseyn*. — Diſs Selbstbewuſstseyn gilt als ein solches, das dem *Wesen* gemäſs ist, es ist anerkannt um seines *Ansichseyns* willen. Die andern finden in ihm ihr *Wesen* bethätigt, nicht aber ihr Fürsichseyn, — ihr Denken oder reines Bewuſstseyn erfüllt, nicht ihre Individualität. Es gilt daher in ihren *Gedanken*, und

geniefst der *Ehre*. Es ist der *stolze* Vasall, der für die Staatsmacht thätig ist, insofern sie nicht eigner Willen, sondern *wesentlicher* ist, und der sich nur in dieser *Ehre* gilt, nur in dem *wesentlichen* Vorstellen der allgemeinen Meynung, nicht in dem *dankbaren* der Individualität, denn dieser hat er nicht zu ihrem *Fürsichseyn* verholffen. Seine *Sprache*, wenn es sich zum eignen Willen der Staatsmacht verhielte, der noch nicht geworden ist, wäre der *Rath*, den er zum allgemeinen Besten ertheilt.

Die Staatsmacht ist daher noch willenlos gegen den Rath, und nicht entscheidend zwischen den verschiedenen Meynungen über das allgemeine Beste. Sie ist noch nicht *Regierung*, und somit noch nicht in Wahrheit wirkliche Staatsmacht. — Das *Fürsichseyn*, der *Willen*, der als Willen noch nicht aufgeopfert ist, ist der innre abgeschiedne Geist der Stände, der seinem Sprechen vom *allgemeinen* Besten gegenüber sich sein *besondres* Bestes vorbehält, und diss Geschwätze vom allgemeinen Besten zu einem Surrogate für das Handeln zu machen geneigt ist. Die Aufopferung des Daseyns, die im Dienste geschieht, ist zwar vollständig, wenn sie bis zum Tode fortgegangen ist; aber die bestandne Gefahr des Todes selbst, der überlebt wird, läfst ein bestimmtes Daseyn, und damit ein *besonderes Fürsich* übrig, welches den Rath fürs allgemeine Beste zweydeutig und verdächtig macht, und sich in der That die eigne Meynung und den besondern Willen gegen die

Staatsgewalt vorbehält. Es verhält sich daher noch ungleich gegen dieselbe, und fällt unter die Bestimmung des niederträchtigen Bewuſstseyns, immer auf dem Sprunge zur Empörung zu stehen.

Dieser Widerspruch, den es aufzuheben hat, enthält in dieser Form, in der Ungleichheit des *Fürsichseyns* gegen die Allgemeinheit der Staatsmacht zu stehen, zugleich die Form, daſs jene Entäuſserung des Daseyns, indem sie sich, im Tode nemlich, vollendet, selbst eine seyende, nicht eine ins Bewuſstseyn zurückkehrende ist, — daſs dieses sie nicht überlebt, und *an* und *für sich* ist, sondern nur ins unversöhnte Gegentheil übergeht. Die wahre Aufopferung des *Fürsichseyns* ist daher allein die, worin es sich so vollkommen als im Tode hingibt, aber in dieser Entäuſserung sich ebensosehr erhält; es wird dadurch als das wirklich, was es an sich ist, als die identische Einheit seiner selbst und seiner als des Entgegengesetzten. Dadurch daſs der abgeschiedne innre Geist, das Selbst als solches, hervortritt und sich entfremdet, wird zugleich die Staatsmacht zu eignem Selbst erhoben; so wie ohne diese Entfremdung die Handlungen der Ehre, des edeln Bewuſstseyns und die Rathschläge seiner Einsicht das Zweydeutige bleiben würden, das noch jenen abgeschiednen Hinterhalt der besondern Absicht und des Eigenwillens hatte.

Diese Entfremdung aber geschieht allein in der *Sprache*, welche hier in ihrer eigenthümlichen Be-

deutung auftritt. — In der Welt der Sittlichkeit, *Gesetz* und *Befehl*, — in der Welt der Wirklichkeit, erst *Rath*, hat sie das *Wesen* zum Inhalte, und ist dessen Form; hier aber erhält sie die Form, welche sie ist, selbst zum Inhalte, und gilt als *Sprache*; es ist die Krafft des Sprechens, als eines solchen, welche das ausführt, was auszuführen ist. Denn sie ist das *Daseyn* des reinen Selbsts, als Selbsts; in ihr tritt die *für sichseyende Einzelnheit* des Selbstbewufstseyns als solche in die Existenz, so dafs sie *für andre* ist. *Ich* als dieses *reine* Ich ist sonst nicht *da*; in jeder andern Aeufserung ist es in eine Wirklichkeit versenkt, und in einer Gestalt, aus welcher es sich zurückziehen kann; es ist aus seiner Handlung, wie aus seinem physiognomischen Ausdrucke in sich reflectirt, und läfst solches unvollständiges Daseyn, worin immer ebensosehr zu viel als zu wenig ist, entseelt liegen. Die Sprache aber enthält es in seiner Reinheit, sie allein spricht *Ich* aus, es selbst. Difs sein *Daseyn* ist als *Daseyn* eine Gegenständlichkeit, welche seine wahre Natur an ihr hat. *Ich* ist *dieses* Ich — aber ebenso *allgemeines*; sein Erscheinen ist ebenso unmittelbar die Entäufserung und das Verschwinden *dieses* Ichs, und dadurch sein Bleiben in seiner Allgemeinheit. *Ich*, das sich ausspricht, ist *vernommen*; es ist eine Ansteckung, worin es unmittelbar in die Einheit mit denen, für welche es da ist, übergegangen und allgemeines Selbstbewufstseyn ist. — Dafs es *vernommen* wird, darin ist sein

Daseyn selbst unmittelbar *verhallt;* diſs sein Andersseyn ist in sich zurückgenommen; und eben diſs ist sein Daseyn, als selbstbewuſstes *Jetzt*, wie es da ist, nicht da zu seyn, und durch diſs Verschwinden da zu seyn. Diſs Verschwinden ist also selbst unmittelbar sein Bleiben; es ist sein eignes Wissen von sich, und sein Wissen von sich als einem, das in anderes Selbst übergegangen, das vernommen worden und allgemeines ist.

Der Geist erhält hier dieſe Wirklichkeit, weil die Extreme, deren *Einheit* er ist, ebenso unmittelbar die Bestimmung haben, für sich eigne Wirklichkeiten zu seyn. Ihre Einheit ist zerſetzt in spröde Seiten, deren jede für die andre wirklicher von ihr ausgeſchloſſener Gegenstand ist. Die Einheit tritt daher als eine *Mitte* hervor, welche von der abgeschiedenen Wirklichkeit der Seiten ausgeſchloſſen und unterschieden wird; sie hat daher selbst eine wirkliche von ihren Seiten unterschiedne Gegenständlichkeit, und ist *für sie*, d. h. sie ist daseyendes. Die *geistige Substanz* tritt als solche in die Existenz, erst indem sie zu ihren Seiten solche Selbstbewuſstseyn gewonnen hat, welche dieſes reine Selbst als *unmittelbar geltende* Wirklichkeit wiſſen, und darin ebenso unmittelbar wiſſen, diſs nur durch die entfremdende *Vermittlung* zu seyn. Durch jenes sind die Momente zu der sich selbst wiſſenden Kategorie und damit bis dahin geläutert, daſs sie Momente des Geistes sind; durch dieſes tritt er als Geistigkeit in

das Daseyn. — Er ist so die Mitte, welche jene Extreme vorausſetzt, und durch ihr Daseyn erzeugt wird, — aber ebenſo das zwiſchen ihnen hervorbrechende geistige Ganze, das sich in sie entzweyt und jedes erſt durch dieſe Berührung zum Ganzen in seinem Principe erzeugt. — Daſs die beyden Extreme schon *an sich* aufgehoben und zerſetzt sind, bringt ihre Einheit hervor, und dieſe ist die Bewegung, welche beyde zuſammenſchlieſst, ihre Beſtimmungen austauſcht, und sie, und zwar *in jedem Extreme* zuſammenſchlieſst. Dieſe Vermittlung ſetzt hiemit den *Begriff* eines jeden der beyden Extreme in seine Wirklichkeit, oder sie macht das, was jedes *an sich* ist, zu seinem *Geiste*.

Die beyden Extreme, die Staatsmacht und das edelmüthige Bewuſstseyn, sind durch dieſes zerſetzt, jene in das abſtracte Allgemeine, dem gehorcht wird, und in den fürsichſeyenden Willen, welcher ihm aber noch nicht selbst zukommt; — dieſes in den Gehorsam des aufgehobnen Daſeyns oder in das *Ansichseyn* der Selbſtachtung und der Ehre, — und in das noch nicht aufgehobene reine Fürsichſeyn, den im Hinterhalte noch bleibenden Willen. Die beyden Momente, zu welchen beyden Seiten gereinigt, und die daher Momente der Sprache sind, sind das *abstracte Allgemeine*, welches das allgemeine Beſte heiſst, und in das *reine Selbst*, das im Dienſte seinem ins vielfache Daſeyn verſenkten Bewuſstseyn abſagte. Beyde sind im Begriffe daſſelbe, denn reines

Selbst ist eben das abstract allgemeine, und daher ist ihre Einheit als ihre Mitte gesetzt. Aber das *Selbst* ist nur erst am Extreme des Bewufstseyns wirklich, — das *Ansich* aber erst am Extreme der Staatsmacht; dem Bewufstseyn fehlt diſs, daſs die Staatsmacht nicht nur als *Ehre*, sondern wirklich an es übergegangen wäre. — der Staatsmacht, daſs ihr nicht nur als dem sogenannten *allgemeinen Besten* gehorcht würde, sondern als Willen, oder daſs sie das entscheidende Selbst ist. Die Einheit des Begriffes, in welchem die Staatsmacht noch steht, und zu dem das Bewufstseyn sich geläutert hat, wird in dieser *vermittelnden Bewegung* wirklich, deren einfaches Daseyn, als *Mitte*, die Sprache ist. — Sie hat jedoch zu ihren Seiten noch nicht zwey als *Selbst* vorhandene Selbst; denn die Staatsmacht wird erst zum Selbst begeistet; diese Sprache ist daher noch nicht der Geist, wie er sich vollkommen weiſs und ausspricht.

Das edelmüthige Bewufstseyn, weil es das Extrem des Selbsts ist, erscheint als dasjenige, von dem die *Sprache* ausgeht, durch welche sich die Seiten des Verhältnisses zu beseelten Ganzen gestalten. — Der Heroismus des stummen Dienstes wird zum *Heroismus der Schmeicheley*. Diese sprechende Reflexion des Dienstes macht die geistige sich zersetzende Mitte aus, und reflectirt nicht nur ihr eigenes Extrem in sich selbst, sondern auch das Extrem der allgemeinen Gewalt in dieses selbst zurück, und macht

sie, die erst *an sich* ist, *zum fürsichseyn* und zur Einzelnheit des Selbstbewußtseyns. Es wird hiedurch der Geist dieser Macht, — ein *unumschränkter Monarch* zu seyn; — *unumschränkt*, die Sprache der Schmeicheley erhebt die Macht in ihre geläuterte *Allgemeinheit*; — das Moment als Erzeugniß der Sprache, des zum Geiste geläuterten Daseyns, ist eine gereinigte Sichselbstgleichheit; — *Monarch*, sie erhebt ebenso die *Einzelnheit* auf ihre Spitze; dasjenige, dessen das edelmüthige Bewußtseyn sich nach dieser Seite der einfachen geistigen Einheit entäussert, ist das reine *Ansich seines Denkens*, sein Ich selbst. Bestimmter erhebt sie die Einzelnheit, die sonst nur ein *Gemeyntes* ist, dadurch in ihre daseyende Reinheit, daß sie dem Monarchen den eignen *Nahmen* gibt; denn es ist allein der Nahme, worin der *Unterschied* des Einzelnen von allen andern nicht *gemeynt* ist, sondern von allen wirklich gemacht wird; in dem Nahmen *gilt* der Einzelne als rein Einzelner nicht mehr nur in seinem Bewußtseyn, sondern im Bewußtseyn Aller. Durch ihn also wird der Monarch schlechthin von Allen abgesondert, ausgenommen und einsam; in ihm ist er das Atom, das von seinem Wesen nichts mittheilen kann und nicht seines Gleichen hat. — Dieser Nahme ist hiemit die Reflexion in sich oder die *Wirklichkeit*, welche die allgemeine Macht *an ihr selbst* hat; durch ihn ist sie der *Monarch*. Er, *dieser Einzelne*, weiß umgekehrt dadurch *sich diesen Einzelnen*

als die allgemeine Macht, daſs die Edeln, nicht nur als zum Dienſt der Staatsmacht bereit, sondern als *Zierrathen* sich um den Thron ſtellen, und daſs sie dem, der darauf sitzt, es immer *sagen*, was er *ist.*

Die Sprache ihres Preiſses ist auf diese Weiſe der Geiſt, der in der *Staatsmacht selbst* die beyden Extreme zuſammenschlieſst; sie reflectirt die abſtracte Macht in sich und gibt ihr das Moment des andern Extrems, das wollende und entſcheidende *fursichseyn*, und hiedurch selbſtbewuſste Exiſtenz; oder dadurch kommt diſs *einzelne wirkliche* Selbstbewuſstseyn dazu, sich als die Macht *gewiſs zu wissen.* Sie ist der Punkt der Selbsts, in den durch die Entäuſserung der *innern Gewiſsheit* die vielen Punkte zusammengefloſſen sind. — Indem aber dieser eigne Geiſt der Staatsmacht darin beſteht, seine Wirklichkeit und Nahrung an dem Opfer des Thuns und des Denkens des edelmüthigen Bewuſstseyns zu haben, ist sie die sich *entfremdete Selbstſtandigkeit;* das edelmüthige Bewuſstseyn, das Extrem des *fürsichseyns* erhält das Extrem der *wirklichen Allgemeinheit* für die Allgemeinheit des Denkens, der es sich entäuſſerte, zurück; die Macht des Staats ist auf es *übergegangen.* An ihm wird die Staatsgewalt erſt wahrhaft bethätigt; in seinem *Fursichseyn* hört sie auf, das *träge Wesen*, wie sie als Extrem des abstracten Ansichseyns erschien, zu seyn. — *An sich* betrachtet heiſst die *in sich reflectirte Staatsmacht*, oder diſs, daſs sie Geiſt geworden, nichts anderes,

als daſs sie *Moment* des *Selbstbewuſstseyns* geworden, d. h. nur als *aufgehobne* ist. Hiemit ist sie nun das Wesen als ein solches, dessen Geist es ist, aufgeopfert und preiſsgegeben zu seyn, oder sie existirt als *Reichthum*. — Sie bleibt zwar dem Reichthume, zu welchem sie dem Begriffe nach immer wird, gegenüber zugleich als eine Wirklichkeit bestehen; aber eine solche, deren Begriff eben diese Bewegung ist, durch den Dienſt und die Verehrung, wodurch sie wird, in ihr Gegentheil, in die Entäuſſerung der Macht, überzugehen. Für sich wird also das eigenthümliche *Selbst*, das ihr Willen ist, durch die Wegwerfung des edelmüthigen Bewuſstseyns, zur sich entäuſſernden Allgemeinheit, zu einer vollkommnen Einzelnheit und Zufälligkeit, die jedem mächtigern Willen preiſsgegeben ist; was ihm an *allgemein* anerkannter und nicht mittheilbarer Selbstständigkeit bleibt, ist der leere Nahmen.

Wenn also das edelmüthige Bewuſstseyn sich als dasjenige beſtimmte, welches sich auf die allgemeine Macht auf eine *gleiche* Weise bezöge, so ist die Wahrheit deſſelben vielmehr, in seinem Dienſte sein eignes Fürsichseyn sich zu behalten, in der eigentlichen Entſagung seiner Persönlichkeit aber das wirkliche Aufheben und Zerreiſſen der allgemeinen Subſtanz zu seyn. Sein Geiſt ist das Verhältniſs der völligen Ungleichheit, einerseits in seiner Ehre seinen Willen zu behalten; andererseits in dem Aufgeben deſſelben theils seines Innern sich zu ent-

fremden, und zur höchsten Ungleichheit mit sich selbst zu werden, theils die allgemeine Substanz darin sich zu unterwerfen und diese sich selbst völlig ungleich zu machen. — Es erhellt, daſs damit seine Bestimmtheit, die es im *Urtheile* gegen das hatte, welches niederträchtiges Bewuſstseyn hieſs, und hiedurch auch dieses verschwunden ist. Das letztere hat seinen Zweck erreicht, nemlich die allgemeine Macht unter das Fürsichseyn zu bringen.

So durch die allgemeine Macht bereichert, existirt das Selbstbewuſstseyn als die *allgemeine Wohlthat*, oder sie ist der *Reichthum*, der selbst wieder Gegenstand für das Bewuſstseyn ist. Denn er ist diesem das zwar unterworfne Allgemeine, das aber durch diſs erste Aufheben, noch nicht absolut in das Selbst zurückgegangen ist. — Das *Selbst* hat noch nicht *sich als Selbst*, sondern das *aufgehobne allgemeine Wesen* zum Gegenstande. Indem dieser erst geworden, ist die *unmittelbare* Beziehung des Bewuſstseyns auf ihn gesetzt, das also noch nicht seine Ungleichheit mit ihm dargestellt hat; es ist das edelmüthige Bewuſstseyn, welches an dem unwesentlich gewordenen Allgemeinen sein Fürsichseyn erhält, daher ihn anerkennt und gegen den Wohlthater dankbar ist.

Der Reichthum hat an ihm selbst schon das Moment des Fürsichseyns. Er ist nicht das selbstlose Allgemeine der Staatsmacht, oder die unbefangene unorganische Natur des Geistes, sondern sie,

wie sie durch den Willen an ihr selbst festhält gegen den, der sich ihrer zum Genuſs bemächtigen will. Aber indem der Reichthum nur die Form des Wesens hat, ist diſs einseitige Fürsichseyn, das nicht *an sich*, sondern vielmehr das aufgehobne Ansich ist, die in seinem Genuſse wesenlose Rückkehr des Individuums in sich selbst. Er bedarf also selbst der Belebung; und die Bewegung seiner Reflexion besteht darin, daſs er, der nur für sich ist, zum *An* und *Fürsichseyn*, daſs er, der das aufgehobene Wesen ist, zum Wesen werde; so erhält er seinen eigenen Geist an ihm selbst. — Da vorhin die Form dieser Bewegung auseinandergesetzt worden, so ist es hinreichend, hier den Inhalt derselben zu bestimmen.

Das edelmüthige Bewuſstseyn bezieht sich also hier nicht auf den Gegenstand als Wesen überhaupt, sondern es ist das *Fürsichseyn* selbst, das ihm ein Fremdes ist; es *findet* sein Selbst als solches entfremdet *vor*, als eine gegenständliche feste Wirklichkeit, die es von einem andern festen Fürsichseyn zu empfangen hat. Sein Gegenstand ist das Fürsichseyn; also das *seinige*; aber dadurch, daſs es Gegenstand ist, ist es zugleich unmittelbar eine fremde Wirklichkeit, welche eigenes Fürsichseyn, eigner Willen ist, das heiſst, es sieht sein Selbst in der Gewalt eines fremden Willens, von dem es abhängt, ob er ihm dasselbe ablassen will.

Von jeder einzelnen Seite kann das Selbstbewuſstseyn abſtrahiren, und behält darum in einer Verbindlichkeit, die eine ſolche betrifft, sein Anerkanntseyn und *Ansichgelten* als für sich seyenden Weſens. Hier aber sieht es sich von der Seite seiner reinen eigenſten *Wirklichkeit*, oder seines Ichs auſſer sich und einem Andern angehörig, sieht seine *Persönlichkeit* als solche abhängig von der zufälligen Perſönlichkeit eines andern, von dem Zufall eines Augenbliks, einer Willkühr oder ſonſt des gleichgültigſten Umſtandes. — Im Rechtszuſtande erscheint, was in der Gewalt des gegenſtändlichen Weſens ist, als ein *zufälliger Inhalt*, von dem abſtrahirt werden kann, und die Gewalt betrifft nicht das *Selbst* als *solches*, sondern dieſes ist vielmehr anerkannt. Allein hier sieht es die Gewiſsheit seiner als solche das weſenloseſte, die reine Persönlichkeit abſolute Unpersönlichkeit zu seyn. Der Geiſt seines Dankes ist daher das Gefühl wie dieſer tiefſten Verworfenheit so auch der tiefſten Empörung. Indem das reine Ich selbſt sich auſſer sich und zerriſſen anschaut, ist in dieser Zerriſſenheit zugleich alles, was Continuität und Allgemeinheit hat, was Gesetz, gut und recht heiſst, auseinander und zu Grunde gegangen; alles gleiche ist aufgelöſt, denn die *reinste Ungleichheit*, die absolute Unweſentlichkeit des absolut weſentlichen, das auſſer sich seyn des Fürsichseyns ist vorhanden; das reine Ich selbſt ist absolut zersetzt.

Wenn also von dem Reichthum diſs Bewuſstseyn wohl die Gegenſtandlichkeit des Fürsichseyns zurückerhält und sie aufhebt, so ist es nicht nur seinem Begriffe nach, wie die vorhergehende Reflexion nicht vollendet, sondern für es selbſt unbefriedigt; die Reflexion, da das Selbſt sich als ein gegenſtändliches empfangt, ist der unmittelbare Widerspruch im reinen Ich selbſt gesetzt. Als Selbſt ſteht es aber zugleich unmittelbar über dieſem Widerspruche, ist die absolute Elaſticität, welche diſs aufgehoben seyn des Selbſts wieder aufhebt, diese Verworfenheit, daſs ihm sein fürsichseyn als ein fremdes werde, verwirft, und gegen diſs Empfangen seiner selbſt empört, im *Empfangen* selbſt *für sich* iſt.

Indem also das Verhältniſs dieses Bewuſstseyns mit dieser absoluten Zerriſſenheit verknüpft ist, fällt in seinem Geiſte der Unterschied deſſelben, als edelmüthiges gegen das *niederträchtige* beſtimmt zu seyn, hinweg, und beyde sind daſſelbe. — Der Geiſt des wohlthuenden Reichthums kann ferner von dem Geiſte des die Wohlthat empfangenden Bewuſstseyns unterschieden werden, und ist besonders zu betrachten. — Er war das wesenlose Fürsichseyn, das preiſsgegebne Wesen. Durch seine Mittheilung aber wird er zum *Ansich*; indem er seine Beſtimmung erfüllte, sich aufzuopfern, hebt er die Einzelnheit, für sich nur zu genieſſen, auf, und als aufgehobne Einzelnheit ist er *Allgemeinheit* oder *Wesen*. — Was er mittheilt, was er Andern gibt, ist das *Fürsichseyn*. Er

gibt sich aber nicht hin als eine selbstlose Natur, als die unbefangen sich preifsgebende Bedingung des Lebens, sondern als selbstbewufstes, sich für sich haltendes Wesen: er ist nicht die unorganische Macht des Elements, welche von dem empfangenden Bewufstseyn als an sich vergänglich gewufst wird, sondern die Macht über das Selbst, die sich *unabhängig* und *willkührlich* weifs, und die zugleich weifs, dafs was sie ausspendet, das Selbst eines Andern ist. — Der Reichthum theilt also mit dem Klienten die Verworfenheit, aber an die Stelle der Empörung tritt der Uebermuth. Denn er weifs nach der einen Seite, wie der Klient, das *Fürsichseyn* als ein zufälliges *Ding*; aber er selbst ist diese Zufälligkeit, in deren Gewalt die Persönlichkeit steht. In diesem Uebermuthe, der durch eine Mahlzeit ein fremdes Ichselbst erhalten, und sich dadurch die Unterwerfung von dessen innerstem Wesen erworben zu haben meynt, übersieht er die innere Empörung des andern; er übersieht die vollkommene Abwerfung aller Fessel, diese reine Zerrissenheit, welcher, indem ihr die *Sichselbstgleichheit* des Fürsichseyns schlechthin ungleich geworden, alles Gleiche, alles Bestehen zerrissen ist, und die daher die Meynung und Ansicht des Wohlthäters am meisten zerreifst. Er steht unmittelbar vor diesem innersten Abgrunde, vor dieser bodenlosen Tiefe, worinn aller Halt und Substanz verschwunden ist; und er sieht in dieser Tiefe nichts als ein gemeines Ding, ein Spiel seiner

Laune, einen Zufall seiner Willkühr; sein Geist ist die ganz wesenlose Meynung, die geistverlaſsne Oberfläche zu seyn.

Wie das Selbstbewuſstseyn gegen die Staatsmacht seine Sprache hatte, oder der Geist zwischen diesen Extremen als wirkliche Mitte hervortrat, so hat es auch Sprache gegen den Reichthum, noch mehr aber hat seine Empörung ihre Sprache. Jene, welche dem Reichthum das Bewuſstseyn seiner Wesenheit gibt, und sich seiner dadurch bemächtigt, ist gleichfalls die Sprache der Schmeicheley, aber der unedeln; — denn was sie als Wesen ausspricht, weiſs sie als das preiſsgegebne, das nicht *an sich* seyende Wesen. Die Sprache der Schmeicheley aber ist, wie vorhin schon erinnert, der noch einseitige Geist. Denn seine Momente sind zwar das durch die Bildung des Dienstes zur reinen Existenz geläuterte *Selbst*, und das *Ansichseyn* der Macht. Allein der reine Begriff, in welchem das einfache *Selbst* und das *Ansich*, jenes reine Ich und diſs reine Wesen oder Denken daſselbe sind, — diese Einheit beyder Seiten, zwischen welchen die Wechselwirkung statt findet, ist nicht in dem Bewuſstseyn dieser Sprache; der Gegenstand ist ihm noch das *Ansich* im Gegensatze gegen das Selbst; oder der *Gegenstand* ist ihm nicht zugleich sein eignes *Selbst* als solches. — Die Sprache der Zerrissenheit aber ist die vollkommne Sprache und der wahre existirende Geist dieser ganzen Welt der Bildung. Diſs Selbstbewuſstseyn, dem

die seine Verworfenheit verwerfende Empörung zukömmt, ist unmittelbar die absolute Sichselbſtgleichheit in der absoluten Zerriſſenheit, die reine Vermittlung des reinen Selbstbewuſstseyns mit sich selbſt. Es ist die Gleichheit des identischen Urtheils, worin eine und dieſelbe Perſönlichkeit ſowohl Subject als Prädicat ist. Aber diſs identische Urtheil ist zugleich das unendliche; denn diese Perſönlichkeit ist absolut entzweyt, und Subject und Prädicat schlechthin *gleichgültige Seyende*, die einander nichts angehen, ohne nothwendige Einheit, sogar daſs jedes die Macht einer eignen Perſönlichkeit ist. Das *Fürsichseyn* hat *sein Fürsichseyn* zum Gegenſtande, als ein schlechthin *Anderes* und zugleich ebenso unmittelbar als *sich selbſt*, — sich als ein Anderes, nicht daſs dieſes einen andern Inhalt hätte, sondern der Inhalt ist daſſelbe Selbſt in der Form absoluter Entgegensetzung und vollkommen eignen gleichgültigen Daſeyns. — Es ist alſo hier der seiner in seiner Wahrheit und seines *Begriffes bewuſste* Geiſt dieſer realen Welt der Bildung vorhanden.

Er ist dieſe abſolute und allgemeine Verkehrung und Entfremdung der Wirklichkeit und des Gedankens; die *reine Bildung*. Was in dieſer Welt erfahren wird, ist, daſs weder die *wirklichen Wesen* der Macht und des Reichthums, — noch ihre beſtimmten *Begriffe*, Gut und Schlecht, oder das Bewuſstseyn des Guten und Schlechten, das edelmüthige und niederträchtige Wahrheit haben; sondern alle dieſe

Momente verkehren sich vielmehr eins im Andern, und jedes ist das Gegentheil seiner selbst. — Die allgemeine Macht, welche die *Substanz* ist, indem sie durch das Princip der Individualität zur eigenen Geistigkeit gelangt, empfängt das eigne Selbst nur als den Nahmen an ihr, und ist, indem sie *wirkliche* Macht ist, vielmehr das unmächtige Wesen, das sich selbst aufopfert. — Aber diss preissgegebene selbstlose Wesen, oder das zum Dinge gewordne Selbst ist vielmehr die Rückkehr des Wesens in sich selbst; es ist das *fürsichseyende Fürsichseyn*, die Existenz des Geistes. — Die *Gedanken* dieser Wesen, des *Guten* und *Schlechten* verkehren sich ebenso in dieser Bewegung; was als gut bestimmt ist, ist schlecht; was als schlecht, ist gut. Das Bewusstseyn eines jeden dieser Momente als das edle und niederträchtige Bewusstseyn beurtheilt, sind in ihrer Wahrheit vielmehr ebensosehr das verkehrte dessen, was diese Bestimmungen seyn sollen, das edelmüthige ebenso niederträchtig und verworfen, als die Verworfenheit zum Adel der gebildesten Freyheit des Selbstbewusstseyns umschlägt. — Alles ist ebenso, formell betrachtet, *nach aussen* das verkehrte dessen, was es für *sich* ist; und wieder was es für sich ist, ist es nicht in Wahrheit, sondern etwas anderes als es seyn will, das Fürsichseyn vielmehr der Verlust seiner selbst, und die Entfremdung seiner vielmehr die Selbsterhaltung. — Was vorhanden ist, ist also diss, dass alle Momente eine allgemeine Gerechtigkeit ge-

gen einander ausüben, jedes ebensosehr an sich selbst sich entfremdet, als es sich in sein Gegentheil einbildet und es auf diese Weise verkehrt. — Der wahre Geist aber ist eben diese Einheit der absolut getrennten, und zwar kommt er eben durch die *freye Wirklichkeit* dieser *selbstlosen* Extreme selbst als ihre Mitte zur Existenz. Sein Daseyn ist das allgemeine *Sprechen* und zerreissende *Urtheilen*, welchem alle jene Momente, die als Wesen und wirkliche Glieder des Ganzen gelten sollen, sich auflösen, und welches ebenso diss sich auflösende Spiel mit sich selbst ist. Diss Urtheilen und Sprechen ist daher das Wahre und Unbezwingbare, während es alles überwältigt; dasjenige, um welches es in dieser realen Welt *allein wahrhafft* zu thun ist. Jeder Theil dieser Welt kommt darin dazu, dass sein Geist ausgesprochen, oder dass mit Geist von ihm gesprochen und von ihm gesagt wird, was er ist. — Das ehrliche Bewusstseyn nimmt jedes Moment als eine bleibende Wesenheit und ist die ungebildete Gedankenlosigkeit nicht zu wissen, dass es ebenso das verkehrte thut. Das zerrissene Bewusstseyn aber ist das Bewusstseyn der Verkehrung, und zwar der absoluten Verkehrung; der Begriff ist das herrschende in ihm, der die Gedanken zusammenbringt, welche der Ehrlichkeit weit auseinander liegen, und dessen Sprache daher geistreich ist.

Der Inhalt der Rede des Geistes von und über sich selbst ist also die Verkehrung aller Begriffe und

Realitäten, der allgemeine Betrüg seiner selbst und der andern, und die Schamlosigkeit, diesen Betrug zu sagen, ist ebendarum die gröfste Wahrheit. Diese Rede ist die Verrüktheit des Musikers, „der dreifsig Arien, italienische, französische, tragische, komische, von aller Art Charakter, häuffte und vermischte; bald mit einem tiefen Basse stieg er bis in die Hölle, dann zog er die Kehle zusammen, und mit einem Fisteltön zerrifs er die Höhe der Lüffte, wechfelsweise rasend, besänftigt, gebieterisch und spöttisch." — Dem ruhigen Bewufstseyn, das ehrlicherweise die Melodie des Guten und Wahren in die Gleichheit der Töne, d. h. in Eine Note setzt, erscheint diese Rede als „eine Faseley von Weisheit und Tollheit, als ein Gemische von eben soviel Geschik als Niedrigkeit, von ebenso richtigen als falschen Ideen, von einer so völligen Verkehrtheit der Empfindung, so vollkommener Schändlichkeit, als gänzlicher Offenheit und Wahrheit. Es wird es nicht versagen können, in alle diese Töne einzugehen, und die ganze Scale der Gefühle von der tiefsten Verachtung und Verwerfung bis zur höchsten Bewunderung und Rührung auf und nieder zu lauffen; in diese wird ein lächerlicher Zug verfchmolzen seyn, der ihnen ihre Natur benimmt;" jene werden an ihrer Offenheit selbst einen versöhnenden, an ihrer erschütternden Tiefe den allgewaltigen Zug haben, der den Geist sich selbst gibt.

Betrachten wir der Rede dieser sich selbst klaren Verwirrung gegenüber die Rede jenes *einfachen Bewufstseyns* des Wahren und Guten, so kann sie gegen die offene und ihrer bewufste Beredsamkeit des Geistes der Bildung nur einsylbig seyn; denn es kann diesem nichts sagen, was er nicht selbst weifs und sagt. Geht es über seine Einsylbigkeit hinaus, so sagt es daher dasselbe, was er ausspricht, begeht aber darin noch dazu die Thorheit zu meynen, dafs es etwas neues und anderes sage. Selbst seine Sylben, *schändlich, niederträchtig,* sind schon diese Thorheit, denn jener sagt sie von sich selbst. Wenn dieser Geist in seiner Rede alles eintönige verkehrt, weil dieses sich gleiche nur eine Abstraction, in seiner Wirklichkeit aber die Verkehrung an sich selbst ist, und wenn dagegen das gerade Bewufstseyn, das Gute und Edle, d. h. das sich in seiner Aeufserung gleichhaltende, auf die einzige Weise, die hier möglich ist, in Schutz nimmt, — dafs es nemlich seinen Werth nicht darum verliere, weil es an das Schlechte *geknüpft* oder mit ihm *gemischt* sey; denn difs sey seine *Bedingung* und *Nothwendigkeit*, hierin bestehe die *Weisheit* der Natur; — so hat difs Bewufstseyn, indem es zu widersprechen meynte, damit nur den Inhalt der Rede des Geistes in eine triviale Weise zusammengefafst, welche gedankenlos, indem sie das *Gegentheil* des Edeln und Guten zur *Bedingung* und *Nothwendigkeit* des Edeln und Guten macht, etwas anderes zu sagen meynt, als difs, dafs das Edel und

Gut genannte in seinem Wesen das Verkehrte seiner selbst, so wie das Schlechse umgekehrt das Vortreffliche ist.

Ersetzt das einfache Bewußtseyn diesen geistlosen *Gedanken* durch die *Wirklichkeit* des Vortrefflichen, indem es dasselbe in dem *Beyspiele* eines fingirten Falles, oder auch einer wahren Anekdote aufführt, und so zeigt, daß es kein leerer Nahme, sondern *vorhanden ist*, so steht die *allgemeine* Wirklichkeit des verkehrten Thuns der ganzen realen Welt entgegen, worin jenes Beyspiel also nur etwas ganz vereinzeltes, eine *Espece* ausmacht; und das Daseyn des Guten und Edeln als eine einzelne Anekdote, sie sey fingirt oder wahr, darstellen, ist das bitterste, was von ihm gesagt werden kann. — Fodert das einfache Bewußtseyn endlich die Auflösung dieser ganzen Welt der Verkehrung, so kann es nicht an das *Individuum* die Entfernung aus ihr fodern, denn Diogenes im Fasse ist durch sie bedingt, und die Foderung an den Einzelnen ist gerade das, was für das Schlechte gilt, nemlich *für sich* als *einzelnen* zu sorgen. An die allgemeine *Individualität* aber gerichtet kann die Foderung dieser Entfernung nicht die Bedeutung haben, daß die Vernunft das geistige gebildete Bewußtseyn, zu dem sie gekommen ist, wieder aufgebe, den ausgebreiteten Reichthum ihrer Momente in die Einfachheit des natürlichen Herzens zurückversenke, und in die Wildniß und Nahe des thierischen Bewußtseyns, welche

Natur, auch Unschuld genannt wird, zurückfalle; sondern die Foderung dieser Auflösung kann nur an den *Geist* der Bildung selbst gehen, daſs er aus seiner Verwirrung als *Geist* zu sich zurückkehre, und ein noch höheres Bewuſstseyn gewinne.

In der That aber hat der Geist diſs schon an sich vollbracht. Die ihrer selbſtbewuſste und sich ausſprechende Zerriſſenheit des Bewuſstseyns ist das Hohngelächter über das Daseyn so wie über die Verwirrung des Ganzen und über sich selbſt; es ist zugleich das sich noch vernehmende Verklingen dieser ganzen Verwirrung. — Diese sich selbſt vernehmende Eitelkeit aller Wirklichkeit, und alles beſtimmten Begriffs, ist die gedoppelte Reflexion der realen Welt in sich selbſt; einmal in *diesem Selbst* des Bewuſstseyns, als *diesem*, das andermal in der reinen *Allgemeinheit* deſſelben oder im Denken. Nach jener Seite hat der zu sich gekommene Geiſt den Blick in die Welt der Wirklichkeit hineingerichtet, und sie noch zu seinem Zwecke und unmittelbaren Inhalt; nach der andern aber ist sein Blick theils nur in sich und negativ gegen sie, theils von ihr weg gen Himmel gewendet und das Jenseits derselben sein Gegenſtand.

In jener Seite der Rükkehr in das Selbst ist die *Eitelkeit aller Dinge* seine *eigene Eitelkeit*, oder es *ist* eitel. Es ist das fürsichseyende Selbst, das alles nicht nur zu beurtheilen und zu beschwatzen, sondern geiſtreich die feſten Wesen der Wirklichkeit

wie die feſten Beſtimmungen, die das Urtheil setzt, in ihrem *Widerspruche* zu sagen weiſs, und dieſer Widerspruch ist ihre Wahrheit. — Nach der Form betrachtet, weiſs es Alles sich ſelbſt entfremdet; das *Fürsichseyn* vom *Ansichseyn* getrennt; das Gemeynte und den Zweck von der Wahrheit; und von beyden wieder das *Seyn für anderes*, das Vorgegebne von der eigentlichen Meynung und der wahren Sache und Absicht. — Es weiſs also jedes Moment gegen das andere, überhaupt die Verkehrung Aller, richtig auszusprechen, es weiſs beſſer, was jedes ist, als es ist, es sey beſtimmt wie es wolle. Indem es das Subſtantielle nach der Seite der *Uneinigkeit* und des *Widerſtreits*, den es in sich einigt, aber nicht nach der Seite dieser Einigkeit kennt, verſteht es das Subſtantielle sehr gut zu *beurtheilen*, aber hat die Fähigkeit verloren es zu *faſſen*. — Dieſe Eitelkeit bedarf dabey der Eitelkeit aller Dinge, um aus ihnen sich das Bwuſstseyn des Selbſts zu geben, erzeugt sie daher ſelbſt, und ist die Seele, welche sie trägt. Macht und Reichthum sind die höchsten Zwecke ſeiner Anſtrengung, es weiſs, daſs es durch Entsagung und Aufopferung sich zum Allgemeinen bildet, zum Besitze deſſelben gelangt, und in diesem Besitze allgemeine Gültigkeit hat; sie sind die wirklichen anerkannten Mächte. Aber dieſes sein Gelten ist selbſt eitel, und eben indem es sich ihrer bemächtigt, weiſs es sie nicht Selbſtweſen zu ſeyn, sondern vielmehr sich als ihre Macht, sie aber als eitel. Daſs es so in

ihrem Besitze selbst daraus heraus ist, stellt es in der geistreichen Sprache dar, die daher sein höchstes Interesse und die Wahrheit des Ganzen ist; in ihr wird *dieses* Selbst, als diss reine nicht den wirklichen noch gedachten Bestimmungen angehörige Selbst, sich zum geistigen, wahrhaft allgemeingültigen. Es *ist* die sich selbst zerreissende Natur aller Verhältnisse und das bewusste Zerreissen derselben; nur als empörtes Selbstbewusstseyn aber weiss es seine eigne Zerrissenheit, und in diesem Wissen derselben hat es sich unmittelbar darüber erhoben. In jener Eitelkeit wird aller Inhalt zu einem negativen, welches nicht mehr positiv gefasst werden kann; der positive Gegenstand ist nur das *reine Ich selbst*, und das zerrissne Bewusstseyn ist *an sich* diese reine Sichselbstgleichheit des zu sich zurückgekommnen Selbstbewusstseyns.

b.

Der Glauben und die reine Einsicht.

Der Geist der Entfremdung seiner selbst hat in der Welt der Bildung sein Daseyn; aber indem dieses Ganze sich selbst entfremdet worden, steht jenseits ihrer die unwirkliche Welt *des reinen Bewusstseyns* oder des *Denkens*. Ihr Inhalt ist das rein Gedachte, das Denken ihr absolutes Element. Indem aber das Denken zunächst das *Element* dieser Welt ist, *hat* das Bewusstseyn nur diese Gedanken, aber

es *denkt* sie noch nicht, oder weiſs nicht, daſs es Gedanken sind; sondern sie sind für es in der Form der *Vorſtellung*. Denn es tritt aus der Wirklichkeit in das reine Bewuſstseyn, aber es ist selbſt überhaupt noch in der Sphäre und Beſtimmtheit der Wirklichkeit. Das zerriſsne Bewuſstseyn ist *an sich* erſt die *Sichselbſtgleichheit* des reinen Bewuſstseyns, für uns, nicht für sich selbſt. Es ist alſo nur die *unmittelbare* noch nicht in sich vollendete Erhebung, und hat sein *entgegengesetztes* Princip, wodurch es bedingt ist, noch in sich, ohne durch die vermittelte Bewegung darüber Meiſter geworden zu seyn. Daher gilt ihm das Weſen seines Gedankens nicht als *Weſen* nur in der Form des abstracten Ansich, sondern in der Form eines *gemeinwirklichen*, einer Wirklichkeit, die nur in ein anderes Element erhoben worden, ohne in dieſem die Beſtimmtheit einer nicht gedachten Wirklichkeit verloren zu haben. — Es ist weſentlich von dem *Ansich* zu unterſcheiden, welches das Weſen des *stoiſchen* Bewuſstseyns ist; dieſem galt nur die *Form des Gedankens*, als solchen, der dabey irgend einen ihm fremden, aus der Wirklichkeit genommenen Inhalt hat; jenem Bewuſstseyn ist aber nicht die *Form des Gedankens* das Geltende; — ebenso von dem *Ansich* des tugendhaften Bewuſstseyns, dem das Weſen zwar in Beziehung auf die Wirklichkeit ſteht, dem es Weſen der Wirklichkeit selbst, — aber nur erſt unwirkliches Weſen ist; — jenem Bewuſstseyn gilt es, ob zwar jenseits

der Wirklichkeit doch wirkliches Wefen zu seyn. Ebenso hat das an sich Rechte und Gute der gefetzgebenden Vernunft und das Allgemeine des gesetzprüffenden Bewufstseyns nicht die Beftimmung der Wirklichkeit. — Wenn daher innerhalb der Welt der Bildung selbft das reine Denken, als eine Seite der Entfremdung fiel, nemlich als der Mafsftab des abftracten Guten und Schlechten im Urtheilen, fo ist es, hindurchgegangen durch die Bewegung des Ganzen, um das Moment der Wirklichkeit und dadurch des Inhalts bereichert worden. Diefe Wirklichkeit des Wefens ist aber zugleich nur eine Wirklichkeit des *reinen*, nicht des *wirklichen* Bewufstseyns; in das Element des Denkens zwar erhoben, gilt sie diefem Bewufstseyn noch nicht als ein Gedanke, sondern vielmehr ist sie ihm jenseits seiner eignen Wirklichkeit; denn jene ist die Flucht aus diefer.

Wie hier die *Religion* — denn es erhellt, dafs von ihr die Rede ist, — als der Glauben der Welt der Bildung auftritt, tritt sie noch nicht auf, wie sie *an und für sich* ist. — Sie ist uns schon in andern Bestimmtheiten erfchienen, als *unglückliches Bewufstseyn* nemlich, als Gestalt der fubftanzlofen Bewegung des Bewufstseyns felbft. — Auch an der sittlichen Subftanz erschien sie als Glauben an die Unterwelt, aber das Bewufstseyn des abgeschiednen Geistes ist eigentlich nicht *Glauben*, nicht das Wefen im Elemente des reinen Bewufstseyns jenseits des wirklichen gefetzt, sondern er hat selbft unmit-

telbare Gegenwart; sein Element ist die Familie. — Hier aber ist die Religion theils aus der *Substanz* hervorgegangen, und ist reines Bewufstseyn derselben; theils ist difs reine Bewufstseyn seinem wirklichen, das *Wesen* seinem *Daseyn* entfremdet. Sie ist alfo zwar nicht mehr die fubftanzlose Bewegung des Bewufstseyns, aber hat noch die Beftimmtheit des Gegenfatzes gegen die Wirklichkeit als *diefe* überhaupt, und gegen die des Selbstbewufstseyns insbefondere, sie ist daher wesentlich nur ein *Glauben*.

Difs *reine Bewufstseyn* des abfoluten Wesens ist ein *entfremdetes*. Es ist näher zu sehen, wie dasjenige sich beftimmt, deffen anderes es ist, und es ist nur in Verbindung mit diefem zu betrachten. Zunächft nemlich scheint difs reine Bewufstseyn nur die *Welt* der Wirklichkeit sich gegenüber zu haben; aber indem es die Flucht aus diefer, und dadurch die *Beftimmtheit* des *Gegensatzes* ist, so hat es diefe an ihm felbft; das reine Bewufstseyn ist daher wefentlich an ihm selbft sich entfremdet, und der Glauben macht nur eine Seite deffelben aus. Die andre Seite ist uns zugleich schon entftanden. Das reine Bewufstseyn ist nemlich so die Reflexion aus der Welt der Bildung, dafs die Subftanz derfelben, so wie die Maffen, in welche sie sich gliedert, sich als das zeigten, was sie an sich sind, als *geiftige* Wefenheiten, als abfolut unruhige Bewegungen oder Beftimmungen, die sich unmittelbar in ihrem Gegentheil aufheben. Ihr Wefen, das einfache

Bewufstseyn ist alſo die Einfachheit des *absoluten Unterschiedes*, der unmittelbar kein Unterschied ist. Es ist hiemit das reine *Fürsichseyn*, nicht als *dieſes Einzelnen*, ſondern das in sich *allgemeine* Selbſt als unruhige Bewegung, die das *ruhige Weſen* der *Sache* angreiſſt, und durchdringt. In ihm ist alſo die Gewiſsheit, welche sich selbſt unmittelbar als Wahrheit weiſs, das reine Denken, als der *abſolute Begriff* in der Macht seiner *Negativität* vorhanden, die alles gegenſtändliche, dem Bewufstseyn gegenüberseyn sollende Wesen vertilgt, und es zu einem Seyn des Bewufstseyns macht. — Diſs reine Bewufstseyn ist zugleich ebenſoſehr *einfach*, weil eben sein Unterſchied kein Unterſchied ist. Als dieſe Form der einfachen Reflexion in sich aber ist es das Element des Glaubens, worin der Geiſt die Beſtimmtheit *der poſitiven Allgemeinheit*, des *Anſichseyns* gegen jenes Fürsichſeyn des Selbstbewufstſeyns hat. — Aus der weſenloſen ſich nur auflöſenden Welt in sich zurück gedrängt, ist der Geiſt, nach der Wahrheit, in ungetrennter Einheit ſowohl die *abſolute Bewegung* und *Negativität* ſeines Erſcheinens, wie ihr in sich *befriedigtes* Weſen, und ihre poſitive *Ruhe*. Aber überhaupt unter der Beſtimmtheit der *Entfremdung* liegend, treten dieſe beyden Momente als ein gedoppeltes Bewufstseyn auseinander. Jenes ist die *reine Einsicht*, als der sich im *Selbſt*bewufstseyn zuſammenfaſſende geiſtige *Proceſs*, welcher das Bewufstſeyn des poſitiven, die Form der Gegenſtändlichkeit

oder des Vorſtellens ſich gegenüber hat und ſich dagegen richtet; ihr eigner Gegenſtand aber iſt nur das *reine Ich.* — Das einfache Bewuſstſeyn des poſitiven oder der ruhigen Sichſelbſtgleichheit hat hingegen das innere *Weſen* als Weſen zum Gegenſtande. Die reine Einsicht hat daher zunächſt an ihr ſelbſt keinen Inhalt, weil sie das negative Fürsichſeyn iſt; dem Glauben dagegen gehört der Inhalt an, ohne Einsicht. Wenn jene nicht aus dem Selbſtbewuſstseyn heraustritt, so hat dieſer ſeinen Inhalt zwar ebenfalls im Element des reinen Selbſtbewuſstſeyns, aber im *Denken*, nicht in *Begriffen*, *im reinen Bewuſstſeyn*, *nicht im reinen Selbſtbewuſstſeyn.* Er iſt hiemit zwar reines Bewuſstſeyn des *Weſens*, das heiſst, des *einfachen Innern* und *iſt* alſo Denken; — das Hauptmoment in der Natur des Glaubens, das gewöhnlich überſehen wird. Die *Unmittelbarkeit*, mit der das Weſen in ihm iſt, liegt darin, daſs sein Gegenſtand *Weſen*, das heiſst, *reiner Gedanke* iſt. Dieſe *Unmittelbarkeit* aber, inſofern das *Denken* ins *Bewuſstſeyn* oder das reine Bewuſstſeyn in das Selbſtbewuſstseyn eintritt, erhält die Bedeutung eines gegenſtändlichen *Seyns*, das jenſeits des Bewuſstseyns des Selbſts liegt. Durch dieſe Bedeutung, welche die Unmittelbarkeit und Einfachheit des *reinen Denkens* im *Bewuſstseyn* erhält, iſt es, daſs das *Weſen* des Glaubens in die *Vorſtellung* aus dem Denken herabfällt, und zu einer überſinnlichen Welt wird, welche weſentlich ein *Anders* des Selbſtbewuſstseyns

sey. — In der reinen Einsicht hingegen hat der Uebergang des reinen Denkens ins Bewuſstſeyn die entgegengeſetzte Beſtimmung; die Gegenſtandlichkeit hat die Bedeutung eines nur negativen, sich aufhebenden und in das Selbſt zurückkehrenden Inhalts, d. h. nur das Selbſt ist sich eigentlich der Gegenſtand, oder der Gegenſtand hat nur Wahrheit, inſofern er die Form des Selbſts hat.

Wie der Glauben und die reine Einsicht gemeinſchafftlich dem Elemente des reinen Bewuſstſeyns angehören, so sind sie auch gemeinſchafftlich die Rückkehr aus der wirklichen Welt der Bildung. Sie bieten sich daher nach drey Seiten dar. Das einemal ist jedes auſſer allem Verhaltniſſe *an* und *für sich*; das andremal bezieht jedes sich auf die *wirkliche* dem reinen Bewuſstseyn entgegengeſetzte Welt, und zum dritten bezieht sich jedes innerhalb des reinen Bewuſstseyns auf das andre.

Die Seite des *an* und *für sich seyns* im *glaubenden* Bewuſstseyn ist sein abſoluter Gegenſtand, deſſen Inhalt und Beſtimmung sich ergeben hat. Denn er ist nach dem Begriffe des Glaubens nichts anders als die in die Allgemeinheit des reinen Bewuſstseyns erhobne reale Welt. Die Gegliederung der letztern macht daher auch die Organiſation der erſtern aus, nur daſs die Theile in dieſer in ihrer Begeiſtung sich nicht entfremden, ſondern an und für sich seyende Weſen, in sich zurückgekehrte und bey sich ſelbſt bleibende Geiſter sind. — Die Bewegung

ihres Uebergehens ist daher nur für uns eine Entfremdung der Beſtimmtheit, in der sie in ihrem Unterſchiede sind, und nur für uns eine *nothwendige* Reihe; für den Glauben aber ist ihr Unterſchied eine ruhige Verſchiedenheit, und ihre Bewegung ein *Geschehen.*

Sie nach der äuſſern Beſtimmung ihrer Form kurz zu nennen, so ist, wie in der Welt der Bildung die Staatsmacht oder das Gute das erſte war, auch hier das Erſte, *das absolute Weſen*, der an und für sichseyende Geiſt, inſofern er die einfache ewige *Substanz* ist. In der Realiſirung ihres Begriffes, Geiſt zu seyn, aber geht sie in das *Seyn für anderes* über; ihre Sichſelbſtgleichheit wird zum *wirklichen* sich *aufopfernden* abſoluten Weſen; es wird zum *Selbſt*, aber zum vergänglichen Selbſt. Daher ist das Dritte die Rükkehr dieses entfremdeten Selbſts und der erniedrigten Substanz in ihre erſte Einfachheit, erſt auf dieſe Weiſe ist sie als Geiſt vorgeſtellt. —

Dieſe unterſchiednen Weſen, aus dem Wandel der wirklichen Welt durch das Denken in sich zurückgenommen, sind sie wandelloſe ewige Geiſter, deren Seyn ist, die Einheit, welche sie ausmachen, zu denken. So entrükt dem Selbstbewuſstseyn, greiffen dieſe Weſen jedoch in es ein; wäre das Weſen unverrükt in der Form der erſten einfachen Subſtanz, so bliebe es ihm fremde. Aber die Entäuſſerung dieſer Substanz und dann ihr Geiſt hat das Moment der Wirklichkeit an ihm, und macht sich hiedurch des glau-

benden Selbstbewufstseyns theilhaftig, oder das glaubende Bewufstseyn gehört der realen Welt an.

Nach diesem zweyten Verhältnisse hat das glaubende Bewufstseyn theils selbst seine Wirklichkeit in der realen Welt der Bildung, und macht ihren Geist und ihr Daseyn aus, das betrachtet worden ist; theils aber tritt es dieser seiner Wirklichkeit als dem Eiteln gegenüber, und ist die Bewegung sie aufzuheben. Diese Bewegung besteht nicht darin, dafs es ein geistreiches Bewufstseyn über ihre Verkehrung hätte; denn es ist das einfache Bewufstseyn, welches das Geistreiche zum Eiteln zählt, weil dieses noch die reale Welt zu seinem Zwecke hat. Sondern dem ruhigen Reiche seines Denkens steht die Wirklichkeit als ein geistloses Daseyn gegenüber, das daher auf eine äusserliche Weise zu überwinden ist. Dieser Gehorsam des Dienstes und des Preifses bringt durch das Aufheben des sinnlichen Wissens und Thuns, das Bewufstseyn der Einheit mit dem an und fürsichseyenden Wesen hervor, doch nicht als angeschaute wirkliche Einheit, sondern dieser Dienst ist nur das fortwährende Hervorbringen, das sein Ziel in der Gegenwart nicht vollkommen erreicht. Die Gemeine gelangt zwar dazu, denn sie ist das allgemeine Selbstbewufstseyn; aber dem einzelnen Selbstbewufstseyn bleibt nothwendig das Reich des reinen Denkens ein Jenseits seiner Wirklichkeit, oder indem dieses durch die Entäusserung des ewigen Wesens in die Wirklichkeit getreten, ist sie eine unbegriffne

sinnliche Wirklichkeit: eine sinnliche Wirklichkeit aber bleibt gleichgültig gegen die andre, und das Jenseits hat nur die Bestimmung der Entfernung in Raum und Zeit noch dazu erhalten. — Der Begriff aber, die sich selbst gegenwärtige Wirklichkeit des Geistes, bleibt im glaubenden Bewufstseyn das *Innre*, welches Alles ist und wirkt, aber nicht selbst hervortritt.

In der *reinen Einsicht* aber ist der Begriff das allein wirkliche; und diese dritte Seite des Glaubens, Gegenstand für die reine Einsicht zu seyn, ist das eigentliche Verhältnifs, in welchem er hier auftritt. — Die reine Einsicht selbst ist ebenso theils an und für sich, theils im Verhältnisse zur wirklichen Welt, insofern sie noch positiv, nemlich als eitles Bewufstseyn, vorhanden ist, theils endlich in jenem Verhältnisse zum Glauben zu betrachten.

Was die reine Einsicht an und für sich ist, haben wir gesehen; wie der Glauben das ruhige reine *Bewufstseyn* des Geistes, als des *Wesens*, so ist sie das *Selbst*bewufstseyn desselben; sie weifs das Wesen daher nicht als *Wesen*, sondern als absolutes *Selbst*. Sie geht also darauf, alle dem Selbstbewufstseyn *andre* Selbstständigkeit, es sey des Wirklichen oder *Ansichseyenden*, aufzuheben, und sie zum *Begriffe* zu machen. Sie ist nicht nur die Gewifsheit der selbstbewufsten Vernunft, alle Wahrheit zu seyn; sondern sie *weifs*, dafs sie difs ist.

Wie aber der Begriff derselben auftritt, ist er noch nicht *realisirt*. Sein Bewuſstseyn erscheint hiernach noch als ein *zufälliges*, *einzelnes*, und das, was ihm das Wesen ist, als *Zweck*, den es zu verwirklichen hat. Es hat erst die *Absicht*, die *reine Einsicht allgemein*, das heiſst, alles, was wirklich ist, zum Begriffe, und zu einem Begriffe in allen Selbstbewuſstseyn zu machen. Die Absicht ist *rein*, denn sie hat die reine Einsicht zum Inhalte; und diese Einsicht ist ebenso *rein*, denn ihr Inhalt ist nur der absolute Begriff, der keinen Gegensatz an einem Gegenstande hat, noch an ihm selbst beschränkt ist. In dem unbeschränkten Begriffe liegen unmittelbar die beyden Seiten, daſs alles gegenständliche nur die Bedeutung des *fürsichseyns*, des Selbstbewuſstseyns, und daſs dieses die Bedeutung eines *allgemeinen* habe, daſs die reine Einsicht Eigenthum aller Selbſtbewuſstseyn werde. Diese zweyte Seite der Absicht ist insofern Resultat der Bildung, als darin, wie die Unterschiede des gegenſtändlichen Geistes, die Theile und Urtheilsbestimmungen seiner Welt, so auch die Unterschiede, welche als ursprünglich beſtimmte Naturen erscheinen, zu Grunde gegangen sind. Genie, Talent, die besondern Fähigkeiten überhaupt, gehören der Welt der Wirklichkeit an, insofern sie an ihr noch die Seite hat, geistiges Thierreich zu seyn, welches in gegenseitiger Gewaltthätigkeit und Verwirrung sich um die Wesen der realen Welt bekämpft und betrügt. — Die Unterschiede haben

in ihr zwar nicht als ehrliche Especen Platz; weder begnügt sich die Individualität mit der unwirklichen *Sache selbst*, noch hat sie *besondern* Inhalt und eigne Zwecke. Sondern sie gilt nur als ein allgemeingültiges, nemlich als gebildetes; und der Unterschied reducirt sich auf die geringere oder grössere Energie; — einen Unterschied der *Grösse*, d. h. den unwesentlichen. Diese letzte Verschiedenheit aber ist darin zu Grunde gegangen, daß der Unterschied in der vollkommnen Zerrissenheit des Bewußtseyns zum absolutqualitativen umschlug. Was darin dem Ich das Andre ist, ist nur das Ich selbst. In diesem unendlichen Urtheile ist alle Einseitigkeit und Eigenheit des ursprünglichen Fürsichseyns getilgt; das Selbst weiß sich als reines Selbst sein Gegenstand zu seyn; und diese absolute Gleichheit beyder Seiten ist das Element der reinen Einsicht. — Sie ist daher das einfache in sich ununterschiedne *Wesen*, und ebenso das allgemeine *Werk* und allgemeiner Besitz. In dieser *einfachen* geistigen Substanz gibt und erhält sich das Selbstbewußtseyn ebenso in allem Gegenstande das Bewußtseyn *dieser* seiner *Einzelnheit* oder des *Thuns*, als umgekehrt die Individualität desselben darin *sich selbst gleich* und allgemein ist. — Diese reine Einsicht ist also der Geist, der *allem* Bewußtseyn zuruft: *seyd für euch selbst*, was ihr Alle *an euch selbst* seyd, — *vernünftig*.

II.

Die Aufklärung.

Der eigenthümliche Gegenſtand, gegen welchen die reine Einsicht die Krafft des Begriffes richtet, ist der Glauben, als die ihr in demselben Elemente gegenüberſtehende Form des reinen Bewuſstseyns. Sie hat aber auch Beziehung auf die wirkliche Welt, denn sie ist wie jener, die Rückkehr aus derselben in das reine Bewuſstseyn. Es ist zuerſt zu sehen, wie ihre Thätigkeit gegen die unlautern Absichten und verkehrten Einsichten derselben beschaffen ist.

Oben wurde schon des ruhigen Bewuſstseyns erwähnt, das diesem sich in sich auflösenden und wieder erzeugenden Wirbel gegenüberſteht; es macht die Seite der reinen Einsicht und Absicht aus. In diſs ruhige Bewuſstseyn fällt aber, wie wir sahen, keine *besondere Einsicht* über die Welt der Bildung; diese hat vielmehr selbſt das schmerzlichſte Gefühl und die wahrſte Einsicht über sich selbſt, — das Gefühl, die Auflösung alles sich befeſtigenden, durch alle Momente ihres Daseyns hindurch gerädert, und an allen Knochen zerschlagen zu seyn; — ebenso ist sie die Sprache dieses Gefühls und die beurtheilende

geiſtreiche Rede über alle Seiten ihres Zuſtands. Die reine Einsicht kann daher hier keine eigene Thätigkeit und Inhalt haben, und sich also nur als das formelle treue *Auffaſſen* dieser eignen geistreichen Einsicht der Welt und ihrer Sprache verhalten. Indem diese Sprache zerſtreut, die Beurtheilung eine Faſeley des Augenbliks, die sich sogleich wieder vergiſst, und ein Ganzes nur für ein drittes Bewuſstseyn ist, so kann sich dieses als *reine* Einsicht nur dadurch unterscheiden, daſs es jene sich zerſtreuenden Züge in ein allgemeines Bild zusammenfaſst, und sie dann zu einer Einsicht aller macht.

Sie wird durch diſs einfache Mittel die Verwirrung dieser Welt zur Auflösung bringen. Denn es hat sich ergeben, daſs nicht die Maſſen, und die bestimmten Begriffe und Individualitäten das Wesen dieser Wirklichkeit sind, sondern daſs sie ihre Subſtanz und Halt allein in dem Geiſte hat, der als Urtheilen und Besprechen exiſtirt, und daſs das Intereſſe, für diſs Räsonniren und Schwatzen einen Inhalt zu haben, allein das Ganze und die Maſſen seiner Gegliederung erhält. In dieser Sprache der Einsicht ist ihr Selbstbewuſstseyn sich noch ein *für sich seyendes*, *dieſes Einzelne*; aber die Eitelkeit des Inhalts ist zugleich Eitelkeit des ihn eitel wiſſenden Selbſts. Indem nun das ruhig auffaſſende Bewuſstseyn von diesem ganzen geistreichen Geschwätze der Eitelkeit die treffendſten und die Sache durchschneidenden Faſſungen in eine Sammlung bringt, geht zu der

übrigen Eitelkeit des Daseyns die das Ganze noch erhaltende Seele, die Eitelkeit des geistreichen Beurtheilens, zu Grunde. Die Sammlung zeigt den Meisten einen bessern, oder allen wenigstens einen vielfachern Witz, als der ihrige ist, und das Besserwissen und Beurtheilen überhaupt, als etwas allgemeines und nun allgemein bekanntes; damit tilgt sich das einzige Interesse, das noch vorhanden war, und das einzelne Einsehen löst sich in die allgemeine Einsicht auf.

Noch aber steht über dem eiteln Wissen das Wissen von dem Wesen fest, und die reine Einsicht erscheint erst in eigentlicher Thätigkeit, insofern sie gegen den Glauben auftritt.

a.

Der Kampf
der Aufklärung mit dem Aberglauben.

Die verschiednen Weisen des negativen Verhaltens des Bewuſstseyns, theils des Skepticismus, theils des theoretischen und praktischen Idealismus sind untergeordnete Gestalten gegen diese der *reinen Einsicht*, und ihrer Verbreitung, der *Aufklärung*; denn sie ist aus der Substanz geboren, weiſs das reine *Selbst* des Bewuſstseyns als absolut, und nimmt es mit dem reinen Bewuſstseyn des absoluten Wesens aller Wirklichkeit auf. — Indem Glauben und

Einsicht dasselbe reine Bewufstseyn, der Form nach aber entgegengesetzt sind, dem Glauben das Wesen als *Gedanke*, nicht als *Begriff*, und daher ein dem *Selbst*bewufstseyn schlechthin entgegengesetztes — der reinen Einsicht aber das Wesen das *Selbst* ist — sind sie füreinander das Eine das schlechthin negative des Andern. — Dem Glauben kommt, wie beyde gegen einander auftreten, aller *Inhalt* zu, denn in seinem ruhigen Elemente des Denkens gewinnt jedes Moment Bestehen; — die reine Einsicht aber ist zunächst ohne Inhalt, und vielmehr reines Verschwinden desselben; durch die negative Bewegung gegen das ihr Negative aber wird sie sich realisiren und einen Inhalt geben.

Sie weifs den Glauben als das ihr, der Vernunft und Wahrheit, entgegengesetzte. Wie er ihr im Allgemeinen ein Gewebe von Aberglauben, Vorurtheilen und Irrthümern ist, so organisirt sich ihr weiter das Bewufstseyn dieses Inhalts in ein Reich des Irrthums, worin die falsche Einsicht einmal als die *allgemeine Masse* des Bewufstseyns, unmittelbar, unbefangen, und ohne Reflexion in sich selbst ist; aber das Moment der Reflexion in sich oder des Selbstbewufstseyns, getrennt von der Unbefangenheit, auch an ihr hat, als eine im Hintergrunde für sich bleibende Einsicht und böse Absicht, von welcher jenes bethört wird. Jene Masse ist das Opfer des Betrugs einer *Priesterschafft*, die ihre neidische Eitelkeit, allein im Besitze der Einsicht zu bleiben,

so wie ihren sonstigen Eigennutz ausführt, und zugleich mit dem *Despotismus* sich verschwört, der als die synthetische, begrifflose Einheit des realen und dieses idealen Reichs, — ein seltsam inconsequentes Wesen, — über der schlechten Einsicht der Menge, und der schlechten Absicht der Priester steht, und beydes auch in sich vereinigt, aus der Dummheit und Verwirrung des Volks durch das Mittel der betriegenden Priesterschaft, beyde verachtend, den Vortheil der ruhigen Beherrschung und der Vollführung seiner Lüste und Willkühr zieht, zugleich aber dieselbe Dumpfheit der Einsicht, der gleiche Aberglauben und Irrthum ist.

Gegen diese drey Seiten des Feindes läßt die Aufklärung sich nicht ohne Unterschied ein; denn indem ihr Wesen reine Einsicht, das an und für sich *allgemeine* ist, so ist ihre wahre Beziehung auf das andere Extrem diejenige, in welcher sie auf das *Gemeinschaftliche* und *Gleiche* beyder geht. Die Seite der aus dem allgemeinen unbefangenen Bewußtseyn sich isolirenden *Einzelnheit* ist das ihr entgegengesetzte, das sie nicht unmittelbar berühren kann. Der Willen der betriegenden Priesterschaft und des unterdrückenden Despoten ist daher nicht unmittelbarer Gegenstand ihres Thuns, sondern die willenlose, nicht zum Fürsichseyn sich vereinzelnde Einsicht, der *Begriff* des vernünftigen Selbstbewußtseyns, der an der Masse sein Daseyn hat, aber in ihr noch nicht als Begriff vorhanden ist. Indem

aber die reine Einsicht diese ehrliche Einsicht und ihr unbefangenes Wesen den Vorurtheilen und Irrthümern entreifst, windet sie der schlechten Absicht die Realität und Macht ihres Betrugs aus den Händen, deren Reich an dem begrifflosen Bewufstseyn der allgemeinen Masse seinen *Boden* und *Material* — das *Fürsichseyn* an dem *einfachen* Bewufstseyn überhaupt seine *Subſtanz* hat.

Die Beziehung der reinen Einsicht auf das unbefangene Bewufstseyn des absoluten Wesens hat nun die gedoppelte Seite, dafs sie eines Theils *an sich* daffelbe mit ihm ist, andern Theils aber dafs dieſes in dem einfachen Elemente seines Gedankens das absolute Wesen so wie seine Theile gewähren, und sich Beſtehen geben, und sie nur als sein *Ansich* und darum in gegenſtändlicher Weise gelten läfst, sein *Fürsichseyn* aber in diesem Ansich verleugnet. — Insofern nach der erſten Seite dieser Glauben *an sich* für die reine Einsicht reines *Selbſt*bewufstseyn ist, und er difs nur *für sich* werden soll, so hat sie an diesem Begriffe deſſelben das Element, worin sie statt der falschen Einsicht sich realisirt.

Von dieser Seite, dafs beyde wesentlich daffelbe sind und die Beziehung der reinen Einsicht durch und in demselben Elemente geschieht, ist ihre Mittheilung eine *unmittelbare*, und ihr Geben und Empfangen ein ungeſtörtes Ineinanderflieffen. Was auch sonſt weiter in das Bewufstseyn für Pflöcke eingeschlagen seyen, es ist *an sich* diese Einfachheit,

in welcher alles aufgelöſst, vergeſſen und unbefangen, und die daher des Begriffs schlechthin empfänglich ist. Die Mittheilung der reinen Einsicht ist deſswegen einer ruhigen Ausdehnung oder dem *Verbreiten* wie eines Duftes in der widerſtandslosen Atmosphäre zu vergleichen. Sie ist eine durchdringende Anſteckung, welche sich nicht vorher gegen das gleichgültige Element, in das sie sich insinuirt, als entgegengesetztes bemerkbar macht, und daher nicht abgewehrt werden kann. Erſt wenn die Ansteckung sich verbreitet hat, ist *sie für das Bewuſstseyn*, das sich ihr unbesorgt überlieſs. Denn es war zwar das einfache sich und ihm gleiche Wesen, was es in sich empfing, aber zugleich die Einfachheit der in sich reflectirten *Negativität*, welche nachher auch sich nach ihrer Natur als entgegengeseztes entfaltet, und das Bewuſstseyn hiedurch an seine vorige Weise erinnert; sie ist der Begriff, der das einfache Wissen ist, welches sich selbst und zugleich sein Gegentheil, aber dieses in ihm als aufgehoben weiſs. So wie daher die reine Einsicht für das Bewuſstseyn ist, hat sie sich schon verbreitet; der Kampf gegen sie verräth die geschehene Anſteckung; er ist zu spät, und jedes Mittel verschlimmert nur die Krankheit, denn sie hat das Mark des geistigen Lebens ergriffen, nemlich das Bewuſstseyn in seinem Begriffe oder sein reines Wesen selbſt; es gibt darum auch keine Kraft in ihm, welche über ihr wäre. Weil sie im Wesen selbſt ist, laſſen sich ihre noch

vereinzelnten Aeufserungen zurückdrängen und die oberflächlichen Symptome dämpfen. Es ist ihr diſs höchst vortheilhaſſt; denn sie vergeudet nun nicht unnütz die Krafft, noch zeigt sie sich ihres Wesens unwürdig, was dann der Fall ist, wenn sie in Symptome und einzelne Eruptionen gegen den Inhalt des Glaubens und gegen den Zuſammenhang seiner aussern Wirklichkeit hervorbricht. Sondern nun ein unsichtbarer und unbemerkter Geiſt, durchschleicht sie die edeln Theile durch und durch, und hat sich bald aller Eingeweide und Glieder des bewuſstlosen Götzen gründlich bemächtigt, und „an *einem schönen Morgen* gibt sie mit dem Ellbogen dem Kameraden einen Schubb und Bautz! Baradautz! der Götze liegt am Boden." — An *einem schönen Morgen*, deſſen Mittag nicht blutig ist, wenn die Anſteckung alle Organe des geiſtigen Lebens durchdrungen hat; nur das Gedächtniſs bewahrt dann noch als eine, man weiſs nicht wie, vergangene Geschichte, die todte Weise der vorigen Geſtalt des Geiſtes auf; und die neue für die Anbetung erhöhte Schlange der Weisheit hat auf dieſe Weiſe nur eine welke Haut schmerzlos abgeſtreiſſt.

Aber dieses ſtumme Fortweben des Geiſtes im einfachen Innern seiner Subſtanz, der sich sein Thun verbirgt, ist nur Eine Seite der Realisirung der reinen Einsicht. Ihre Verbreitung beſteht nicht nur darin, daſs Gleiches mit Gleichem zusammengeht; und ihre Verwirklichung ist nicht nur eine gegensatzlose Ausdehnung. Sondern das Thun des nega-

tiven Wesens ist ebenso wesentlich eine entwickelte sich in sich unterscheidende Bewegung, welche als bewufstes Thun ihre Momente in bestimmtem offenbarem Daseyn aufstellen, und als ein lauter Lärm und gewaltsamer Kampf mit Entgegengesetztem als solchem vorhanden seyn mufs.

Es ist daher zu sehen, wie die *reine Einsicht* und *Absicht* gegen das andere ihr entgegengesetzte, das sie vorfindet, sich *negativ* verhält. — Die reine Einsicht und Absicht, welche sich negativ verhält, kann, da ihr Begriff alle Wesenheit, und nichts aufser ihr ist, nur das negative ihrer selbst seyn. Sie wird daher als Einsicht zum negativen der reinen Einsicht, sie wird Unwahrheit und Unvernunft, und als Absicht zum negativen der reinen Absicht, zur Lüge und Unlauterkeit des *Zwecks*.

In diesen Widerspruch verwickelt sie sich dadurch, dafs sie sich in Streit einläfst, und etwas *Anderes* zu bekämpfen meynt. — Sie meynt difs nur, denn ihr Wesen als die absolute Negativität ist dieses, das Andersseyn an ihr selbst zu haben. Der absolute Begriff ist die Kategorie: er ist difs, dafs das Wissen und der *Gegenstand* des Wissens dasselbe ist. Was hiemit die reine Einsicht als ihr Andres, was sie als Irrthum oder Lüge ausspricht, kann nichts andres seyn, als sie selbst; sie kann nur das verdammen, was sie ist. Was nicht vernünftig ist, hat keine *Wahrheit*, oder was nicht begriffen ist, *ist* nicht; indem also die Vernunft von einem *Andern*

ſpricht, als sie ist, ſpricht sie in der That nur von sich ſelbſt; sie tritt darin nicht aus sich heraus. — Dieſer Kampf mit dem Entgegengeſetzten vereinigt darum die Bedeutung in sich, ihre *Verwirklichung* zu seyn. Dieſe beſteht nemlich eben in der Bewegung, die Momente zu entwickeln, und sie in sich zurücknehmen; ein Theil dieſer Bewegung ist die Unterscheidung, in welcher die begreiffende Einsicht sich selbſt als *Gegenſtand* gegenüberſtellt; so lange sie in dieſem Momente verweilt, ist sie sich entfremdet. Als reine Einsicht ist sie ohne allen *Inhalt;* die Bewegung ihrer Realiſirung beſteht darin, daſs *sie selbſt* sich als Inhalt wird, denn ein anderer kann ihr nicht werden, weil sie das Selbstbewuſstseyn der Kategorie ist. Aber indem sie ihn zuerſt in dem Entgegenſetzen nur als *Inhalt*, und ihn noch nicht als sich selbſt weiſs, verkennt sie sich in ihm. Ihre Vollendung hat daher diesen Sinn, den ihr zuerſt gegenſtändlichen Inhalt als den ihrigen zu erkennen. Ihr Reſultat wird dadurch aber weder die Wiederherſtellung der Irrthümer, welche sie bekämpft, noch nur ihr erſter Begriff seyn, sondern eine Einsicht welche die absolute Negation ihrer selbſt als ihre eigne Wirklichkeit, als sich selbſt erkennt, oder ihr sich selbſt erkennender Begriff. — Dieſe Natur des Kampfs der Aufklärung mit den Irrthümern, in ihnen sich selbſt zu bekämpfen, und das darin zu verdammen, was sie behauptet, ist *für uns*, oder was sie und ihr Kampf *ansich* ist. Die erſte Seite

desselben aber, ihre Verunreinigung durch die Aufnahme des negativen Verhaltens in ihre sichselbstgleiche *Reinheit* ist es, wie sie *für den Glauben Gegenstand* ist; der sie also als Lüge, Unvernunft und schlechte Absicht erfährt, so wie er für sie Irrthum und Vorurtheil ist. — In Rücksicht auf ihren Inhalt ist sie zunächst die leere Einsicht, der ihr Inhalt als ein Anderes erscheint, sie *findet* ihn daher in dieser Gestalt, dass er noch nicht der ihrige ist, *vor*, als ein von ihr ganz unabhängiges Daseyn, in dem Glauben.

Die Aufklärung fasst also ihren Gegenstand zuerst und allgemein so auf, dass sie ihn als *reine Einsicht* nimmt und ihn so, sich selbst nicht erkennend, für Irrthum erklärt. In der *Einsicht* als solcher fasst das Bewufstsyen einen Gegenstand so, dass er ihm zum Wesen des Bewufstseyns oder zu einem Gegenstande wird, den es durchdringt, worin es sich erhält, bey sich selbst und sich gegenwärtig bleibt, und indem es hiemit seine Bewegung ist, ihn hervorbringt. Als eben dieses spricht die Aufklärung den Glauben richtig aus, indem sie von ihm sagt, dass das, was ihm das absolute Wesen ist, ein Seyn seines eignen Bewufstseyns, sein eigner Gedanke, ein vom Bewufstseyn hervorgebrachtes sey. Sie erklärt ihn hiemit für Irrthum und Erdichtung über dasselbe, was sie ist. — Sie, die den Glauben die neue Weisheit lehren will, sagt ihm damit nichts neues; denn sein Gegenstand ist ihm auch gerade

dieses, nemlich reines Wesen seines eignen Bewufstseyns, so dafs dieses darin sich nicht verloren und negirt setzt, sondern ihm vielmehr vertraut, das heifst eben, *in ihm* sich *als dieses* Bewufstseyn, oder als *Selbst*bewufstseyn findet. Wem ich vertraue, dessen *Gewifsheit seiner* selbst, ist mir die *Gewifsheit meiner* selbst; ich erkenne mein Fürmichseyn in ihm, dafs er es anerkennt, und es ihm Zweck und Wesen ist. Vertrauen ist aber der Glauben, weil sein Bewufstseyn sich *unmittelbar* auf seinen Gegenstand *bezieht*, und also auch difs anschaut, dafs es *eins* mit ihm, in ihm ist. — Ferner indem dasjenige mir Gegenstand ist, worin ich mich selbst erkenne, bin ich mir darin zugleich überhaupt als *anderes* Selbstbewufstseyn, das heifst, als ein solches, welches darin seiner besondern Einzelnheit, nemlich seiner Natürlichkeit und Zufälligkeit entfremdet worden, aber theils darin Selbstbewufstseyn bleibt, theils eben darin *wesentliches* Bewufstseyn, wie die reine Einsicht ist. — In dem Begriffe der Einsicht liegt nicht nur difs, dafs das Bewufstseyn in seinem eingesehenen Gegenstande sich selbst erkennt, und ohne das Gedachte zu verlassen und daraus in sich erst zurück zu gehen, sich *unmittelbar* darin hat, sondern es ist seiner selbst als auch der *vermittelnden* Bewegung oder seiner als des *Thuns* oder Hervorbringens bewufst, dadurch ist in dem Gedanken *für es* diese Einheit seiner als des *Selbsts* und des Gegenstandes. — Eben difs Bewufstseyn ist auch der Glauben; *der Gehorsam*

und das Thun ist ein nothwendiges Moment, durch welches die Gewiſsheit des Seyns in dem absoluten Wesen zu Stande kommt. Diſs Thun des Glaubens erſcheint zwar nicht so, daſs das abſolute Wesen selbſt dadurch hervorgebracht werde. Aber das abſolute Wesen des Glaubens ist weſentlich nicht das *abſtracte* Wesen, das jenſeits des glaubenden Bewuſstseyns ſey, ſondern es ist der Geist der Gemeinde, es ist die Einheit des abſtracten Wesens und des Selbstbewuſstseyns. Daſs es dieſer Geiſt der Gemeine sey, darin ist das Thun der Gemeine ein weſentliches Moment; er ist es *nur durch das Hervorbringen* des Bewuſstseyns; — oder vielmehr *nicht ohne* vom Bewuſstseyn hervorgebracht zu ſeyn; denn so weſentlich das Hervorbringen ist, so wesentlich ist es auch nicht der einzige Grund des Wesens, sondern es ist nur ein Moment. Das Wesen ist zugleich an und für sich selbſt.

Von der andern Seite ist der Begriff der reinen Einsicht, sich ein *Anderes* als sein Gegenſtand; denn eben dieſe negative Bestimmung macht den Gegenſtand aus. So ſpricht sie also von der andern Seite auch das Wesen des Glaubens aus, als ein dem Selbstbewuſstseyn *Fremdes*, das nicht *sein* Wesen, sondern als ein Wechſelbalg ihm unterſchoben sey. Allein die Aufklärung ist hier völlig thöricht; der Glauben erfährt sie als ein Sprechen, das nicht weiſs, was es ſagt, und die Sache nicht verſteht, wenn es von Pfaffenbetrug und Volkstäuſchung redet.

Sie ſpricht hievon, als ob durch ein Hokuspokus der taſchenſpieleriſchen Prieſter dem Bewuſstseyn etwas abſolut *Fremdes* und *Anderes* für das Weſen untergeſchoben würde, und ſagt zugleich, daſs diſs ein Weſen des Bewuſstseyns ſey, daſs es daran glaube, ihm vertraue und ſich es geneigt zu machen ſuche; — das heiſst, daſs es darin *sein reines* Weſen ebensoſehr als *seine* einzelne und allgemeine *Individualität* anſchaue, und durch ſein Thun dieſe Einheit ſeiner ſelbſt mit ſeinem Weſen, hervorbringe. Sie ſagt unmittelbar das, was ſie als ein dem Bewuſstseyn *Fremdes* ausſagt, als das *eigenſte* deſſelben aus. — Wie mag alſo ſie von Betrug und Täuſchung ſprechen? Indem ſie *unmittelbar* das Gegentheil deſſen, was ſie vom Glauben behauptet, ſelbſt von ihm ausſpricht, zeigt ſie dieſem vielmehr ſich als die bewuſste *Lüge*. Wie ſoll Täuſchung und Betrug da ſtatt finden, wo das Bewuſstseyn in ſeiner Wahrheit unmittelbar die *Gewiſsheit ſeiner ſelbſt* hat; wo es in ſeinem Gegenſtande *sich ſelbſt* besitzt, indem es ſich ebensowohl darin findet als hervorbringt. Der Unterſchied ist ſogar in den Worten nicht mehr vorhanden. — Wenn die allgemeine Frage aufgeſtellt worden ist: *ob es erlaubt sey, ein Volk zu täuſchen*, ſo müſste in der That die Antwort ſeyn, daſs die Frage nichts tauge; weil es unmöglich ist, hierin ein Volk zu täuſchen. — Meſsing ſtatt Golds, nachgemachte Wechſel ſtatt ächter mögen wohl einzeln verkauft, eine verlorne Schlacht als eine ge-

wonnene Mehrern aufgeheftet, und sonstige Lügen über sinnliche Dinge und einzelne Begebenheiten auf eine Zeitlang glaubhaft gemacht werden; aber in dem Wissen von dem Wesen, worin das Bewusstseyn die unmittelbare *Gewissheit seiner selbst* hat, fällt der Gedanke der Täuschung ganz hinweg.

Sehen wir weiter, wie der Glauben die Aufklärung in den *unterschiedenen* Momenten seines Bewusstseyns erfährt, auf welches die aufgezeigte Ansicht nur erst im Allgemeinen ging. Diese Momente aber sind, das reine Denken, oder als Gegenstand, das *absolute Wesen* an und für sich selbst; dann seine *Beziehung* als ein *Wissen* darauf, der *Grund seines Glaubens*, und endlich seine Beziehung darauf in seinem Thun, oder *sein Dienst*. Wie die reine Einsicht sich im Glauben überhaupt verkennt und verleugnet hat, so wird sie in diesen Momenten ebenso verkehrt sich verhalten.

Die reine Einsicht verhält sich zu *dem absoluten Wesen* des glaubenden Bewusstseyns negativ. Diss Wesen ist reines *Denken*, und das reine Denken innerhalb seiner selbst als Gegenstand oder als das *Wesen* gesetzt; im glaubenden Bewusstseyn erhält diss *Ansich* des Denkens zugleich für das für sich seyende Bewusstseyn die Form, aber auch nur die leere Form der Gegenständlichkeit; es ist in der Bestimmung eines *Vorgestellten*. Der reinen Einsicht aber, indem sie das reine Bewusstseyn nach der Seite des *für sich seyenden Selbsts* ist, erscheint das *Andre* als ein *negatives* des

Selbstbewufstseyns. Difs könnte noch entweder als das reine *Ansich* des Denkens oder auch als das *Seyn* der finnlichen Gewifsheit genommen werden. Aber indem es zugleich für das *Selbst*, und dieses als *Selbst*, das einen Gegenstand hat, wirkliches Bewufstseyn ist, so ist ihr eigenthümlicher Gegenstand als folcher ein *seyendes gemeines Ding* der *finnlichen Gewifsheit.* Dieser ihr Gegenstand erscheint ihr an der *Vorstellung* des Glaubens. Sie verdammt diese und in ihr ihren eignen Gegenstand. Gegen den Glauben aber begeht sie schon darin das Unrecht, seinen Gegenstand so aufzufassen, dafs er der ihrige ist. Sie fagt hiernach über den Glauben, dafs sein absolutes Wesen ein Steinstück, ein Holzblock sey, der Augen habe und nicht sehe, oder auch etwas Brodteig, der auf dem Acker gewachsen, von Menschen verwandelt darauf zurückgeschickt werde; — oder nach welchen Wesen sonst der Glauben das Wesen anthropomorphosire, sich gegenständlich und vorstellig mache.

Die Aufklärung, die sich für das reine ausgiebt, macht hier das, was dem Geiste ewiges Leben und heiliger Geist ist, zu einem wirklichen *vergänglichen Dinge*, und befudelt es mit der an sich nichtigen Ansicht der finnlichen Gewifsheit, — mit einer Ansicht, welche dem anbetenden Glauben gar nicht vorhanden ist, so dafs sie ihm dieselbe rein anlügt. Was er verehrt, ist ihm durchaus weder Stein, oder Holz, oder Brodteig, noch sonst ein zeitliches finnliches Ding. Wenn es der Aufklärung einfallt, zu fagen, sein Gegenstand

sey doch diſs *auch*, oder gar, er sey dieses an sich und in Wahrheit, so kennt theils der Glauben eben so wohl *jenes Auch*, aber es ist ihm ausser seiner Anbetung; theils aber ist ihm überhaupt nicht so etwas, wie ein Stein und sofort *an sich*, sondern an sich ist ihm allein das Wesen des reinen Denkens.

Das *zweyte Moment* ist die Beziehung des Glaubens als *wissenden* Bewuſstseyns auf dieses Wesen. Als denkendem reinem Bewuſstseyn ist ihm diſs Wesen unmittelbar; aber das reine Bewuſstseyn ist ebensosehr *vermittelte* Beziehung der Gewiſsheit auf die Wahrheit; eine Beziehung, welche den *Grund* des *Glaubens* ausmacht. Dieser Grund wird für die Aufklärung eben so zu einem zufälligen *Wissen von zufälligen* Begebenheiten. Der Grund des Wissens aber ist das *wissende* Allgemeine, und in seiner Wahrheit der absolute *Geist*, der in dem abstracten reinen Bewuſstseyn, oder dem Denken als solchem nur absolutes *Wesen*, als Selbstbewuſstseyn aber das *Wissen* von sich ist. Die reine Einsicht setzt diſs wissende Allgemeine, den *einfachen sich selbst wissenden Geist*, ebenso als negatives des Selbstbewuſstseyns. Sie ist zwar selbst das *reine vermittelte*, d. h. sich mit sich vermittelnde Denken, sie ist das reine Wissen; aber indem sie *reine Einsicht*, *reines Wissen* ist, das sich selbst noch nicht weiſs, d. h. für welches es noch nicht ist, daſs sie diese reine vermittelnde Bewegung ist, erscheint sie ihr, wie alles, was sie selbst ist, als ein Anderes. In ihrer Verwirklichung also begriffen, entwickelt sie diſs ihr wesentliches Mo-

ment, aber es erscheint ihr als dem Glauben angehörend, und in seiner Bestimmtheit, ein ihr äusseres zu seyn, als ein zufälliges Wissen eben solcher gemein wirklicher Geschichten. Sie dichtet also hier dem religiösen Glauben an, daſs seine Gewiſsheit sich auf einige *einzelne historische Zeugnisse* gründe, welche als historische Zeugnisse betrachtet, freylich nicht den Grad von Gewiſsheit über ihren Inhalt gewähren würden, den uns Zeitungsnachrichten über irgend eine Begebenheit geben; — daſs seine Gewiſsheit ferner auf dem Zufall der *Aufbewahrung* dieser Zeugnisse beruhe, — der Aufbewahrung durch Papier einerseits, und andererseits durch die Geschicklichkeit und Ehrlichkeit der Uebertragung von einem Papier auf ein anderes, und endlich auf der richtigen Auffassung des Sinnes todter Worte und Buchstaben. In der That aber fällt es dem Glauben nicht ein, an solche Zeugnisse und Zufälligkeiten seine Gewiſsheit zu knüpfen; er ist in seiner Gewiſsheit unbefangenes Verhältniſs zu seinem absoluten Gegenstande, ein reines Wissen desselben, welches nicht Buchstaben, Papier und Abschreiber in sein Bewuſstseyn des absoluten Wesens einmischt, und nicht durch solcherley Dinge sich damit vermittelt. Sondern diſs Bewuſstseyn ist der sich selbst vermittelnde Grund seines Wissens; es ist der Geist selbst, der das Zeugniſs von sich ist, eben so im *Innern* des *einzelnen* Bewuſstseyns, als durch die *allgemeine Gegenwart* des Glaubens Aller an ihn. Wenn der Glauben sich aus dem Geschichtlichen auch jene Weise von Begrün-

dung oder wenigstens Bestättigung seines Inhaltes, von der die Aufklärung spricht, sich geben will, und ernsthaft meynt und thut, als ob es darauf ankäme, so hat er sich schon von der Aufklärung verführen lassen; und seine Bemühungen sich auf solche Weise zu begründen oder zu befestigen, sind nur Zeugnisse, die er von seiner Ansteckung gibt.

Noch ist die dritte Seite übrig, *die Beziehung des Bewuſstseyns auf das absolute Wesen*, als ein *Thun*. Diſs Thun ist das Aufheben der Besonderheit des Individuums oder der natürlichen Weise seines fürsichseyns, woraus ihm die Gewiſsheit hervorgeht, reines Selbstbewuſstseyn, nach seinem Thun d. h. als *fürsichseyendes* einzelnes Bewuſstseyn eins mit dem Wesen zu seyn. — Indem an dem Thun *Zweckmässigkeit* und *Zweck* sich unterscheidet, und die reine Einsicht ebenso in Beziehung auf dieses Thun sich *negativ verhält*, und wie in den andern Momenten sich selbst verleugnet, so muſs sie in Ansehung der *Zweckmässigkeit* als Unverstand sich darstellen, indem die Einsicht mit der Absicht verbunden, Uebereinstimmung des Zwecks und des Mittels, ihr als Anderes, vielmehr als das Gegentheil erscheint, — in Ansehung des *Zwecks* aber das Schlechte, Genuſs und Besitz zum Zwecke machen, und sich hiemit als die unreinste Absicht beweisen, indem die reine Absicht ebenso, als Andres, unreine Absicht ist.

Hienach sehen wir in Ansehung der *Zweckmässigkeit* die Aufklärung es thörigt finden, wenn das glaubende Individuum sich das höhere Bewuſstseyn, nicht

an den natürlichen Genuſs und Vergnügen gefeſſelt zu ſeyn, dadurch gibt, daſs es ſich natürlichen Genuſs und Vergnügen *wirklich* verſagt, und *durch die That* erweiſst, daſs es die Verachtung derſelben nicht *lügt*, ſondern daſs ſie *wahr* iſt. — Eben ſo findet ſie es thörigt, daſs das Individuum von ſeiner Beſtimmtheit, abſolut einzelnes, alle andern ausſchlieſſendes und Eigenthum beſitzendes zu ſeyn, ſich dadurch abſolvirt, daſs es von ſeinem Eigenthume ſelbſt ablaſst; womit es *in Wahrheit* zeigt, daſs es mit ſeinem Iſoliren nicht Ernſt, ſondern daſs es über die Naturnothwendigkeit, ſich zu vereinzeln, und in dieſer abſoluten Vereinzelung des Fürſichſeyns die Andern als daſſelbe *mit ſich* zu verleugnen, erhaben iſt. — Die reine Einſicht findet beydes ſowohl unzweckmäſſig, als unrecht, — *unzweckmäſſig*, um von Vergnügen und Beſitz ſich frey zu erweiſen, ſich Vergnügen zu verſagen und einen Beſitz weg zu geben; ſie wird alſo im Gegentheil den für einen *Thoren* erklären, der um zu eſſen, das Mittel ergreift, wirklich zu eſſen. — Sie findet es auch *unrecht*, ſich eine Mahlzeit zu verſagen, und Butter, Eyer nicht gegen Geld, oder Geld nicht gegen Butter und Eyer, ſondern geradezu, ohne ſo was dafür zurück zu erhalten, wegzugeben; ſie erklärt eine Mahlzeit oder den Beſitz von dergleichen Dingen für einen Selbſtzweck, und ſich damit in der That für eine ſehr unreine Abſicht, der es um ſolchen Genuſs und Beſitz ganz weſentlich zu thun iſt. Sie behauptet als reine Abſicht auch wieder die Nothwendigkeit der Erhebung

über die natürliche Existenz und über die Habsucht um ihre Mittel; nur findet sie es thörigt und unrecht, daſs diese Erhebung *durch die That* bewiesen werden soll, oder diese reine Absicht ist in Wahrheit Betrug, welche eine *innerliche* Erhebung vorgibt und fodert, aber Ernst daraus zu machen, sie *wirklich ins Werk* zu richten, und *ihre Wahrheit zu erweisen* für überflüssig, thörigt, und selbst für unrecht ausgibt. — Sie verleugnet sich also sowohl als reine Einsicht, denn sie verläugnet das unmittelbar zweckmässige Thun, wie als reine Absicht, denn sie verleugnet die Absicht, sich von den Zwecken der Einzelnheit befreyt zu erweisen.

So gibt die Aufklärung sich dem Glauben zu erfahren. Sie tritt in diesem schlechten Aussehen auf, weil sie eben durch das Verhältniſs zu einem andern sich eine *negative Realität* gibt, oder sich als das Gegentheil ihrer selbst darstellt; die reine Einsicht und Absicht muſs sich aber diſs Verhältniſs geben, denn es ist ihre Verwirklichung. — Diese erschien zunächst als negative Realität. Vielleicht ist ihre *positive Realität* besser beschaffen; sehen wir, wie diese sich verhält. — Wenn alles Vorurtheil und Aberglauben verbannt worden, so tritt die Frage ein, *was nun weiter? Welches ist die Wahrheit, welche die Aufklärung statt jener verbreitet hat?* — Sie hat diesen positiven Inhalt in ihrem Ausrotten des Irrthums schon ausgesprochen, denn jene Entfremdung ihrer selbst ist ebensosehr ihre positive Realität. — An demjenigen, was dem Glauben absoluter

Geist ist, faſst ſie, was ſie von *Beſtimmung* daran entdeckt, als Holz, Stein und ſo fort, als einzelne wirkliche Dinge auf; indem ſie überhaupt *alle Beſtimmtheit*, das heiſst, allen Innhalt und Erfüllung deſſelben auf dieſe Weiſe als eine *Endlichkeit*, als *menſchliches Weſen und Vorſtellung* begreifft, wird ihr das *abſolute Weſen* zu einen *Vacuum*, dem keine Beſtimmungen, keine Prädicate beygelegt werden können. Ein ſolches Beylager wäre an ſich ſträflich, und es iſt es eben, in welchem die Ungeheuer des Aberglaubens erzeugt worden ſind. Die Vernunft, die *reine Einſicht* iſt wohl ſelbſt nicht leer, indem das negative ihrer ſelbſt *für ſie* und ihr Inhalt iſt, ſondern reich, aber nur an Einzelnheit und Schranke; dem abſoluten Weſen dergleichen nichts zukommen zu laſſen noch beyzulegen, iſt ihre einſichtsvolle Lebensart, welche ſich und ihren Reichthum der Endlichkeit an ihren Ort zu ſtellen, und das abſolute würdig zu behandeln weiſs.

Dieſem leeren Weſen gegenüber ſteht als *zweytes Moment* der poſitiven Wahrheit der Aufklärung, die aus einem abſoluten Weſen ausgeſchloſſene *Einzelnheit* überhaupt, des Bewuſstſeyns und alles Seyns, als *abſolutes an und für ſich ſeyn*. Das Bewuſstſeyn, welches in ſeiner allererſten Wirklichkeit *ſinnliche Gewiſsheit* und *Meynung* iſt, kehrt hier aus dem ganzen Wege ſeiner Erfahrung dahin zurück, und iſt wieder ein Wiſſen von *rein negativem ſeiner ſelbſt*, oder von *ſinnlichen Dingen*, d. h. *ſeyenden*, welche ſeinem *Fürſichſeyn* gleichgültig gegenüberſtehen. Es iſt hier aber nicht

unmittelbares natürliches Bewufstfeyn, fondern es ift fich folches *geworden.* Zuerft preisgegeben aller Verwicklung, worein es durch feine Entfaltung geftürzt wird, itzt durch die reine Einficht auf feine erfte Geftalt zurückgeführt, hat es fie als das *Refultat erfahren.* Auf die Einficht der Nichtigkeit aller andern Geftalten des Bewufstfeyns, und fomit alles Jenfeits der finnlichen Gewifsheit *gegründet*, ift diefe finnliche Gewifsheit nicht mehr Meynung, fondern fie ift vielmehr die abfolute Wahrheit. Diefe Nichtigkeit alles deffen, was über die finnliche Gewifsheit hinausgeht, ift zwar nur ein negativer Beweis diefer Wahrheit; aber fie ift keines andern fähig, denn die pofitive Wahrheit der finnlichen Gewifsheit an ihr felbft, ift eben das *unvermittelte* fürfichfeyn des Begriffes felbft als Gegenftands, und zwar in der Form des Andersfeyns, — dafs es jedem Bewufstfeyn *fchlechthin gewifs* ift, dafs es *ift*, und *andere wirkliche Dinge* auffer ihm, und dafs es in feinem *natürlichen* Seyn, fo wie diefe Dinge, *an und für fich* oder *abfolut* ift.

Das dritte Moment der Wahrheit der Aufklärung endlich ift das Verhältnifs der einzelnen Wefen zum abfoluten Wefen, die Beziehung der beyden erften. Die Einficht als reine Einficht des *Gleichen* oder *Unbefchränkten geht* auch über das *ungleiche*, nemlich die endliche Wirklichkeit, oder über fich als bloffes Andersfeyn *hinaus.* Sie hat zum Ienfeits deffelben *das Leere*, auf welches fie alfo die finnliche Wirklich-

keit bezieht. In die Bestimmung dieses *Verhältnisses* treten nicht die beyden Seiten als *Inhalt* ein, denn die eine ist das Leere, und ein Inhalt ist also nur durch die andere, die sinnliche Wirklichkeit, vorhanden. Die *Form* der Beziehung aber, in deren Bestimmung die Seite des *Ansich* mithilft, kann nach Belieben gemacht werden; denn die Form ist das *an sich negative*, und darum das sich entgegengesetzte; Seyn sowohl als Nichts; *Ansich*, wie das *Gegentheil*; oder was dasselbe, die Beziehung *der Wirklichkeit* auf *Ansich* als das *Jenseits* ist eben sowohl ein *Negiren* als ein *Setzen* derselben. Die endliche Wirklichkeit kann daher eigentlich, wie man es gerade braucht; genommen werden. Das Sinnliche wird also itzt auf das Absolute als auf das *Ansich positiv* bezogen, und die sinnliche Wirklichkeit ist selbst *an sich;* das Absolute macht, hegt und pflegt sie. Wiederum ist sie auch darauf als auf das Gegentheil, als auf ihr *Nichtseyn* bezogen; nach diesem Verhältnisse ist sie nicht an sich, sondern nur *fur ein anderes*. Wenn in der vorhergehenden Gestalt des Bewufstseyns die *Begriffe* des Gegensatzes sich als *Gut* und *Schlecht* bestimmten, so werden sie dagegen der reinen Einsicht zu den reinern Abstractionen, des *an sich* und *für ein anderes* seyn.

Beyde Betrachtungsweisen, der positiven wie der negativen Beziehung des Endlichen auf das Ansich, sind aber in der That gleichnothwendig, und alles ist also so sehr *an sich*, als es *für ein anderes* ist; oder alles ist nütz-

lich. — Alles gibt ſich andern preis, läſst ſich itzt von andern gebrauchen, und iſt *für ſie;* und itzt ſtellt es ſich, es ſo zu ſagen, wieder auf die Hinterbeine, thut ſpröde gegen anderes, iſt für ſich und gebraucht das andere ſeinerſeits. — Für den Menſchen, als das dieſer Beziehung *bewuſste* Ding, ergibt ſich daraus ſein Weſen und ſeine Stellung. Er iſt, wie er unmittelbar iſt, als natürliches Bewuſstſeyn *an ſich, gut*, als einzelnes *abſolut*, und anderes iſt *für ihn;* und zwar da für ihn als das ſeiner bewuſste Thier die Momente die Bedeutung der Allgemeinheit haben, iſt *Alles* für ſein Vergnügen und Ergötzlichkeit, und er geht, wie er aus Gottes Hand gekommen, in der Welt als einem für ihn gepflanzten Garten umher. — Er muſs auch vom Baume der Erkenntniſs des Guten und des Böſen gepflückt haben; er beſitzt darin einen Nutzen, der ihn von allem Andern unterſcheidet, denn zufälligerweiſe iſt ſeine an ſich gute Natur *auch* ſo beſchaffen, daſs ihr das Uebermaſs der Ergötzlichkeit Schaden thut, oder vielmehr ſeine Einzelnheit hat *auch ihr Jenſeits an* ihr, kann über ſich ſelbſt hinausgehen und ſich zerſtören. Hiegegen iſt ihm die Vernunft ein nützliches Mittel, diſs Hinausgehen gehörig zu beſchränken, oder vielmehr im Hinausgehen über das Beſtimmte ſich ſelbſt zu erhalten; denn diſs iſt die Kraft des Bewuſstſeyns. Der Genuſs des bewuſsten an ſich *allgemeinen* Weſens muſs nach Mannichfaltigkeit und Dauer ſelbſt nicht ein beſtimmtes, ſondern allgemein ſeyn; das Maſs hat daher die Beſtimmung, zu ver-

hindern, dafs das Vergnügen in feiner Mannigfaltigkeit und Dauer abgebrochen werde; das heifst die Beftimmung des Mafses ift die Unmäffigkeit. — Wie dem Menfchen alles nützlich ift, fo ift er es ebenfalls, und feine Beftimmung ebenfofehr fich zum gemeinnützlichen und allgemein brauchbaren Mitgliede des Trupps zu machen. So viel er für fich forgt, gerade fo viel mufs er fich auch hergeben für die Andern, und fo viel er fich hergibt, fo viel forgt er für fich felbft, eine Hand wäfcht die andere. Wo er aber fich befindet, ift er recht daran, er nützt andern und wird genützt.

Anders ift auf andere Weife einander nützlich; alle Dinge aber haben diefe nützliche Gegenfeitigkeit durch ihr Wefen, nemlich auf das Abfolute auf die gedoppelte Weife bezogen zu feyn, die pofitive, — dadurch *an und für fich* felbft zu feyn, die negative, dadurch *für andere* zu feyn. Die *Beziehung* auf das abfolute Wefen oder die Religion ift daher unter aller Nützlichkeit, das allernützlichfte; denn fie ift der *reine Nutzen felbft*, fie ift diss Beftehen aller Dinge, oder ihr *An und für fich* feyn, und das Fallen aller Dinge, oder ihr *Seyn für anderes*.

Dem Glauben freylich ift diefes pofitive Refultat der Aufklärung, fo fehr ein Greuel, als ihr negatives Verhalten gegen ihn. Diefe *Einficht* in das abfolute Wefen, die nichts in ihm fieht, als eben das *abfolute* Wefen, *das être fupreme, oder das Leere*, — diefe *Abficht*, dafs alles in feinem unmittelbaren Dafeyn *an fich* oder

gut ist, daſs endlich die *Beziehung* des einzelnen bewuſsten Seyns auf das absolute Wesen, *die Religion*, der Begriff der Nützlichkeit erschöpfend ausdrückt, ist dem Glauben schlechthin *abscheulich*. Diese eigne *Weisheit* der Aufklärung erscheint ihm nothwendig zugleich als die *Plattheit* selbst, und als das *Geständniſs* der Plattheit; weil sie darin besteht, vom absoluten Wesen nichts oder was dasselbe ist, von ihm diese ganz ebne Wahrheit zu wissen, daſs es eben nur das *absolute Wesen* ist, dagegen nur von der Endlichkeit und zwar sie als das Wahre und diſs Wissen von derselben als dem Wahren, als das Höchste zu wissen.

Der Glauben hat das göttliche Recht, das Recht der absoluten *Sichselbstgleichheit* oder des reinen Denkens, gegen die Aufklärung, und erfährt von ihr durchaus Unrecht; denn sie verdreht ihn in allen seinen Momenten, und macht sie zu etwas anderem, als sie in ihm sind. Sie aber hat nur menschliches Recht gegen ihn und für ihre Wahrheit; denn das Unrecht das sie begeht, ist das Recht der *Ungleichheit*, und besteht in dem Verkehren und Verändern, ein Recht, das der Natur des *Selbstbewuſstseyns* im Gegensatze gegen das einfache Wesen oder das *Denken* angehört Aber indem ihr Recht, das Recht des Selbstbewuſstseyns ist, wird sie nicht nur *auch* ihr Recht behalten, so daſs zwey gleiche Rechte des Geistes einander gegenüber stehen blieben, und keins das andere befriedigen könnte, sondern sie wird das absolute Recht behaupten, weil das Selbstbewuſstseyn die Negativität

des Begriffs ist, die nicht nur *für sich* ist, sondern auch über ihr Gegentheil übergreifft; und der Glauben selbst, weil er Bewußtseyn ist, wird ihr ihr Recht nicht verweigern können.

Denn die Aufklärung verhält sich gegen das glaubende Bewußtseyn nicht mit eigenthümlichen Principien, sondern mit solchen, welche dieses selbst an ihm hat. Sie bringt ihm nur seine *eigenen Gedanken* zusammen, die ihm bewußtlos auseinanderfallen; sie erinnert es nur bey der *einen* seiner Weisen an die *andern*, die es *auch* hat, aber deren eine es immer bey der andern vergißt. Sie erweist sich eben dadurch gegen es als reine Einsicht, daß sie bey einem *bestimmten* Momente das Ganze sieht, also das auf jenes Moment sich beziehende *Entgegengesetzte* herbeybringt, und eines im andern verkehrend das negative Wesen beyder Gedanken, den *Begriff*, hervortreibt. Sie erscheint dem Glauben darum als Verdrehung und Lüge, weil sie das *Andersseyn* seiner Momente aufzeigt; sie scheint ihm damit unmittelbar etwas anderes aus ihnen zu machen, als sie in ihrer Einzelnheit sind; aber diß *Andere* ist ebenso wesentlich, und es ist in Wahrheit in dem glaubenden Bewußtseyn selbst vorhanden, nur daß dieses daran nicht denkt, sondern es sonst wo hat; daher ist es ihm weder fremde noch kann es von ihm abgeleugnet werden.

Die Aufklärung selbst aber, welche den Glauben an das entgegengesetzte seiner abgesonderten Momente

erinnert, ist eben so wenig über sich selbst aufgeklärt. Sie verhält sich rein *negativ* gegen den Glauben, insofern sie ihren Inhalt aus ihrer Reinheit ausschliesst, und ihn für das *negative* ihrer selbst nimmt. Sie erkennt daher weder in diesem negativen, in dem Inhalte des Glaubens sich selbst, noch bringt auch sie aus diesem Grunde, die beyden Gedanken zusammen, den welchen sie herbeybringt, und den, gegen welchen sie ihn herbeybringt. Indem sie nicht erkennt, dass dasjenige, was sie am Glauben verdammt, unmittelbar ihr eigener Gedanken ist, so ist sie selbst in der Entgegensetzung der beyden Momente, deren eines, nemlich jedesmal das dem Glauben entgegengesetzte, sie nur anerkennt, das andere aber gerade wie der Glauben thut, davon trennt. Sie bringt daher nicht die Einheit beyder als Einheit derselben, d. i. den Begriff hervor; aber er *entsteht* ihr für sich oder sie findet ihn nur als *vorhanden.* Denn an sich ist ebendiss die Realisirung der reinen Einsicht, dass sie, deren Wesen der Begriff ist, zuerst sich selbst als ein absolut *Anderes* wird und sich verleugnet, denn der Gegensatz des Begriffes ist der absolute, und aus diesem Andersseyn zu sich selbst, oder zu ihrem Begriffe kommt. — Die Aufklärung *ist* aber nur diese Bewegung, sie ist die noch bewusstlose Thätigkeit des reinen Begriffes, die zwar zu sich selbst, als Gegenstand kommt, aber diesen für ein *Anderes* nimmt, auch die Natur des Begriffes nicht kennt, dass nemlich das Nichtunterschiedne es ist, was sich absolut trennt. — Gegen den Glauben also ist die Einsicht

insofern die *Macht* des Begriffes als sie die Bewegung und das Beziehen der in seinem Bewuſstseyn auseinander liegenden Momente ist, ein Beziehen, worin der Widerspruch derselben zum Vorschein kommt. Hierin liegt das absolute *Recht* der Gewalt, welche sie über ihn ausübt; die *Wirklichkeit* aber, zu der sie diese Gewalt bringt, ebendarin, daſs das glaubende Bewuſstseyn selbst der Begriff ist, und also das Entgegengesetzte, das ihm die Einsicht herbeybringt, selbst anerkennt. Sie behält darum gegen es Recht, weil sie an ihm das geltend macht, was ihm selbst nothwendig ist, und was es an ihm selbst hat.

Zuerst behauptet die Aufklärung das Moment des Begriffs, ein *Thun* des *Bewuſstseyns* zu seyn; sie behauptet diſs *gegen* den Glauben, — daſs sein absolutes Wesen, Wesen *seines* Bewuſstseyn als eines Selbsts, oder daſs es durch das Bewuſstseyn *hervorgebracht* sey. Dem glaubenden Bewuſstseyn ist sein absolutes Wesen, ebenso wie es ihm *Ansich* ist, zugleich nicht wie ein fremdes Ding, welches darin, man weiſs nicht wie und woher, *stunde*, sondern sein Vertrauen besteht gerade darin, sich als *dieses* persönliche Bewuſstseyn darin zu *finden*, und sein Gehorsam und Dienst darin, es als *sein* absolutes Wesen durch sein *Thun* hervorzubringen. Hieran erinnert eigentlich nur den Glauben die Aufklärung, wenn er rein das *Ansich* des absoluten Wesens *jenseits* des *Thuns* des Bewuſstseyns ausspricht. — Aber indem sie zwar der Einseitigkeit des Glaubens das

entgegengesetzte Moment des *Thuns* desselben gegen das *Seyn*, an das er hier allein denkt, herbey, selbst aber ihre Gedanken ebenso nicht zusammenbringt, isolirt sie das reine Moment des *Thuns*, und spricht von dem *Ansich* des Glaubens aus, daſs es *nur ein hervorgebrachtes* des Bewuſstseyns sey. Das isolirte dem *Ansich* entgegengesetzten Thun ist aber ein zufälliges Thun, und als ein vorstellendes ein Erzeugen von Fictionen, — Vorstellungen, die nicht *an sich* sind; und so betrachtet sie den Inhalt des Glaubens. — Umgekehrt aber sagt die reine Einsicht ebenso das Gegentheil. Indem sie das Moment des *Andersseyns*, das der Begriff an ihm hat, behauptet, spricht sie das Wesen des Glaubens als ein solches aus, welches das Bewuſstseyn *nichts angehe*, *jenseits* desselben, ihm fremd und unerkannt sey. Dem Glauben, ist es ebenso wie er einerseits ihm vertraut, und darin die *Gewiſsheit seiner selbst* hat, andererseits in seinen Wegen unerforschlich, und in seinem Seyn unerreichbar.

Ferner behauptet die Aufklarung gegen das glaubende Bewuſstseyn darin ein Recht, das es selbst einräumt, wenn sie den Gegenstand seiner Verehrung, als Stein und Holz, oder sonst als eine endliche anthropomorphische Bestimmtheit betrachtet. Denn da es diſs entzweyte Bewuſstseyn ist, ein *Jenseits* der *Wirklichkeit* und ein reines *Diſseits* von jenem Jenseits zu haben, so ist in ihm in der That *auch* diese Ansicht des sinnlichen Dinges vorhanden,

nach welcher es *an* und *für sich gilt*; es bringt aber diese beyden Gedanken *des an und für sich seyenden* das ihm einmal das *reine Wesen*, das anderemal ein gemeines *sinnliches Ding* ist, nicht zusammen. — Selbst sein reines Bewufstseyn ist von der letztern Ansicht afficirt, denn die Unterschiede seines übersinnlichen Reichs sind, weil es des Begriffs entbehrt, eine Reihe von selbstständigen *Gestalten* und ihre Bewegung kein *Geschehen*, das heifst, sie sind nur in der *Vorstellung*, und haben die Weise des sinnlichen Seyns an ihnen. — Die Aufklärung isolirt ihrerseits ebenso die *Wirklichkeit*, als ein vom Geiste verlassenes Wesen, die Bestimmtheit als eine unverrückte Endlichkeit, welche nicht in der geistigen Bewegung des Wesens selbst ein *Moment* wäre, nicht Nichts, auch nicht ein an und für sich*seyendes* Etwas, sondern ein verschwindendes.

Es ist klar, dafs dasselbe bey dem *Grunde* des *Wissens* der Fall ist. Das glaubende Bewufstseyn anerkennt selbst ein zufälliges *Wissen*, denn es hat ein Verhältnifs zu Zufälligkeiten, und das absolute Wesen selbst ist ihm in der Form einer vorgestellten gemeinen Wirklichkeit; hiemit ist das glaubende Bewufstseyn *auch* eine Gewifsheit, welche nicht die Wahrheit an ihr selbst hat, und es bekennt sich als ein solches unwesentliches Bewufstseyn, diſseits des sich selbst vergewissernden und bewährenden Geistes. — Difs Moment vergifst es aber in seinem geistigen unmittelbaren Wissen von dem absoluten

Wesen. — Die Aufklärung aber, welche es daran erinnert, denkt wieder *nur* an das zufällige Wissen, und vergifst das andere, — denkt nur an die Vermittlung, welche durch ein *fremdes* Drittes geschieht, nicht an die, worin das Unmittelbare sich selbst das Dritte ist, wodurch es sich mit dem Andern, nemlich mit *sich selbst*, vermittelt.

Endlich findet sie in ihrer Ansicht des *Thuns* des Glaubens das Wegwerfen des Genusses und der Habe unrecht und unzweckmäfsig. — Was das Unrecht betrifft, so erhält sie die Uebereinstimmung des glaubenden Bewufstseyns darin, dafs dieses selbst diese Wirklichkeit anerkennt, Eigenthum zu besitzen, festzuhalten, und zu geniefsen; es beträgt sich in der Behauptung des Eigenthums um so isolirter und hartnackiger, so wie in seinem Genufse um so roher dahingegeben, da jenseits dieser Wirklichkeit sein religiöses — Besitz und Genufs *aufgebendes* — Thun fällt und ihm die Freyheit für jene Seite erkauft. Dieser Dienst der Aufopferung des natürlichen Treibens und Geniessens hat durch diesen Gegensatz in der That keine Wahrheit; die Beybehaltung hat *neben* der Aufopferung statt; diese ist nur ein *Zeichen*, das die wirkliche Aufopferung nur an einem kleinen Theile vollbringt, und sie daher in der That nur *vorstellt*.

In Ansehung der *Zweckmäfsigkeit* findet die Aufklärung das Wegwerfen *einer* Habe, um von *der* Habe, die Versagung *eines* Genusses, um von *dem*

Genusse sich befreyt zu wissen und zu erweisen, für ungeschickt. Das glaubende Bewufstseyn selbst fafst das absolute Thun als ein *allgemeines* Thun; nicht nur das Handeln seines absoluten Wesens als seines Gegenstandes ist ihm ein allgemeines, sondern auch das einzelne Bewufstseyn soll sich ganz und allgemein von seinem sinnlichen Wesen befreyt erweisen. Das Wegwerfen einer *einzelnen* Habe oder das Verzichtthun auf einen *einzelnen* Genufs ist aber nicht diese *allgemeine* Handlung; und indem in der Handlung wesentlich der *Zweck*, der ein allgemeiner, und die *Ausführung*, die eine einzelne ist, vor dem Bewufstseyn in ihrer Unangemessenheit stehen müfste, so erweifst sie sich als ein solches Handeln, woran das Bewufstseyn keinen Antheil hat, und hiemit difs Handeln eigentlich als zu *naiv*, um eine Handlung zu seyn; es ist zu naiv zu fasten, um von der Lust der Mahlzeit sich befreyt, — zu naiv, sich, wie Origines, andere Lust *vom Leibe* wegzuschaffen, um sie abgethan zu erweisen. Die Handlung selbst erweifst sich als ein *äusserliches* und *einzelnes* Thun; die Begierde aber ist *innerlich* eingewurzelt, und ein *allgemeines*; ihre Lust verschwindet weder mit dem Werkzeuge, noch durch einzelne Entbehrung.

Die Aufklärung aber isolirt ihrerseits hier das *innerliche*, *unwirkliche* gegen die Wirklichkeit, wie sie gegen die Innerlichkeit des Glaubens in seiner Anschauung und Andacht, die Aeusserlichkeit der

Dingheit festhielt. Sie legt das Wesentliche in die *Absicht*, in den *Gedanken*, und erspart dadurch das wirkliche Vollbringen der Befreyung von den natürlichen Zwecken; im Gegentheil ist diese Innerlichkeit selbst das formale, das an den natürlichen Trieben seine Erfüllung hat, welche eben dadurch gerechtfertigt sind, daſs sie innerlich, daſs sie dem *allgemeinen* Seyn, der Natur angehören.

Die Aufklärung hat also über den Glauben darum eine unwiderstehliche Gewalt, daſs sich in seinem Bewuſstseyn selbst die Momente finden, welche sie geltend macht. Die Wirkung dieser Kraft näher betrachtet, so scheint ihr Verhalten gegen ihn die *schöne* Einheit des *Vertrauens* und der unmittelbaren *Gewiſsheit* zu zerreiſſen, sein *geistiges* Bewuſstseyn durch niedrige Gedanken der *sinnlichen* Wirklichkeit zu verunreinigen, sein in seiner Unterwerfung *beruhigtes* und *sicheres* Gemüth durch die *Eitelkeit* des Verstandes und des eigenen Willens und Vollbringens zu zerstören. Aber in der That leitet sie vielmehr die Aufhebung der *gedankenlosen* oder vielmehr *begrifflosen Trennung* ein, welche in ihm vorhanden ist. Das glaubende Bewuſstseyn führt doppeltes Maſs und Gewicht, es hat zweyerley Augen, zweyerley Ohren, zweyerley Zunge und Sprache, es hat alle Vorstellungen verdoppelt, ohne diese Doppelsinnigkeit zu vergleichen. Oder der Glauben lebt in zweyerley Wahrnehmungen, der einen, der Wahrnehmung des *schlaffenden* rein in

begrifflosen Gedanken, der andern des wachen, rein in der sinnlichen Wirklichkeit lebenden Bewuſst-seyns, und in jeder führt er eine eigene Haushaltung. — Die Aufklärung beleuchtet jene himmlische Welt mit den Vorſtellungen der sinnlichen; und zeigte jener dieſe Endlichkeit auf, die der Glauben nicht verleugnen kann, weil er Selbstbewuſstseyn und hiemit die Einheit ist, welcher beyde Vorſtellungsweiſen angehören, und worin sie nicht auseinander fallen, denn sie gehören demſelben untrennbaren *einfachen* Selbſt an, in welches er übergegangen ist.

Der Glauben hat hiedurch den Inhalt, der sein Element erfüllte, verloren, und sinkt in ein dumpfes Weben des Geiſtes in ihm ſelbſt zuſammen. Er ist aus ſeinem Reiche vertrieben, oder diſs Reich ist ausgeplündert, indem alle Unterscheidung und Ausbreitung deſſelben das wache Bewuſstseyn an sich riſs, und ſeine Theile alle der Erde als ihr Eigenthum vindicirte und zurückgab. Aber befriedigt ist er darum nicht, denn durch dieſe Beleuchtung ist allenthalben nur einzelnes Weſen entſtanden, so daſs den Geiſt nur weſenloſe Wirklichkeit und von ihm verlaſſne Endlichkeit anſpricht. — Indem er ohne Inhalt ist und in dieſer Leere nicht bleiben kann, oder indem er über das Endliche, das der einzige Inhalt iſt, hinausgehend nur das Leere findet, ist er ein *reines Sehnen*; seine Wahrheit ein leeres *Jenseits*, dem sich kein gemäſser Inhalt mehr finden läſst,

denn alles ist anders verwandt. — Der Glauben ist in der That hiemit daſſelbe geworden, was die Aufklärung, nemlich das Bewuſstseyn der Beziehung des ansichseyenden Endlichen auf das prädicatlose, unerkannte und unerkennbare Abſolute; nur *daſs sie* die *befriedigte*, *er* aber die *unbefriedigte* Aufklärung ist. Es wird sich jedoch an ihr zeigen, ob sie in ihrer Befriedigung bleiben kann; jenes Sehnen des trüben Geiſtes, der über den Verluſt seiner geiſtigen Welt trauert, ſteht im Hinterhalte. Sie ſelbſt hat dieſen Makel des unbefriedigten Sehnens an ihr, — als *reinen Gegenſtand*, an ihrem *leeren* abſoluten Weſen, — als *Thun* und *Bewegung*, an dem *Hinausgehen* über ihr Einzelweſen zum unerfüllten Jenseits, — als *erfullten Gegenſtand* an der *Selbſtloſigkeit* des Nützlichen. Sie wird diesen Makel aufheben; aus der nähern Betrachtung des positiven Resultates, das ihr die Wahrheit ist, wird sich ergeben, daſs er an sich darin schon aufgehoben ist.

b.

Die Wahrheit der Aufklärung.

Das dumpfe nichts mehr in sich unterscheidende Weben des Geiſtes ist alſo in sich ſelbſt jenseits des Bewuſstseyns getreten, welches dagegen sich klar geworden ist. — Das erſte Moment dieser Klarheit ist in seiner Nothwendigkeit und Bedingung dadurch

Univ.-Bibl. München

bestimmt, dafs die reine Einsicht, oder sie, die *an sich* Begriff ist, sich verwirklicht; sie thut difs, indem sie das Andersseyn oder die Bestimmtheit an ihr setzt. Auf diese Weise ist sie negative reine Einsicht, d. i. Negation des Begriffs; diese ist ebenso rein; und es ist damit das *reine Ding*, das absolute Wesen, das sonst keine weitere Bestimmung hat, geworden. Difs näher bestimmt, so ist sie als absoluter Begriff, ein Unterscheiden von Unterschieden, die keine mehr sind, von Abstractionen oder reinen Begriffen, die sich selbst nicht mehr tragen, sondern nur durch *das Ganze der Bewegung* Halt und Unterscheidung haben. Dieses Unterscheiden des Nichtunterschiednen besteht gerade darin, dafs der absolute Begriff sich selbst zu seinem *Gegenstande* macht, und jener *Bewegung* gegenüber sich als das *Wesen* setzt. Difs entbehrt hiedurch der Seite, worin die Abstractionen oder Unterschiede *auseinandergehalten* werden, und wird daher das *reine Denken* als *reines Ding*. — Difs ist also eben jenes dumpfe bewufstlose Weben des Geistes in ihm selbst, zu dem der Glauben herabsank, indem er den unterschiednen Inhalt verlor; — es ist zugleich jene *Bewegung* des reinen Selbstbewufstseyns, der es das absolut fremde Jenseits seyn soll. Denn weil difs reine Selbstbewufstseyn die Bewegung in reinen Begriffen, in Unterscheiden ist, die keine sind, so fallt es in der That in das bewufstlose Weben, d. i. in das reine *Fühlen* oder in die reine *Dingheit* zusammen. — Der sich selbst entfrem-

dete Begriff — denn er ſteht hier noch auf der Stuffe dieser Entfremdung — aber erkennt nicht diſs *gleiche Wesen* beyder Seiten, der Bewegung des Selbstbewuſstseyns und seines abſoluten Weſens, — nicht das *gleiche Wesen* derſelben, welches in der That ihre Subſtanz und Beſtehen ist. Indem er dieſe Einheit nicht erkennt, ſo gilt ihm das Weſen nur in der Form des gegenſtändlichen Jenseits, das unterſcheidende Bewuſstseyn aber, das auf dieſe Weiſe das Ansich auſser ihm hat, als ein endliches Bewuſstseyn.

Ueber jenes abſolute Weſen geräth die Aufklärung ſelbſt mit sich in den Streit, den sie vorher mit dem Glauben hatte, und theilt sich in zwey Partheyen. Eine Parthey bewährt sich erst dadurch als die *Siegende*, daſs sie in zwey Partheyen zerfällt; denn darin zeigt sie das Princip, das sie bekämpfte, an ihr ſelbſt zu besitzen, und hiemit die Einseitigkeit aufgehoben zu haben, in der sie vorher auftrat. Das Intereſſe, das sich zwiſchen ihr und der andern theilte, fällt nun ganz in sie und vergiſst der andern, weil es in ihr ſelbſt den Gegenſatz findet, der es beſchäfftigt. Zugleich aber ist er in das höhere siegende Element erhoben worden, worin er geläutert sich darſtellt. So daſs alſo die in einer Parthey entſtehende Zwietracht, welche ein Unglück ſcheint, vielmehr ihr Glück beweiſst.

Das reine Weſen ſelbſt hat keinen Unterſchied an ihm, daher kommt er ſo an daſſelbe, daſs sich zwey ſolche reine Weſen für das Bewuſstseyn, oder

ein zweyfaches Bewufstseyn desselben hervorthut. — Das reine absolute Wesen ist nur in dem reinen Denken, oder vielmehr es ist das reine Denken selbst, also schlechthin *jenseits* des endlichen, des *Selbstbewufstseyns*, und nur das negative Wesen. Aber auf diese Weise ist es eben das *Seyn*, das negative des Selbstbewufstseyns. Als *negatives* desselben ist es *auch* darauf bezogen; es ist das *äufsere Seyn*, welches auf es, worin die Unterschiede und Bestimmungen fallen, bezogen die Unterschiede an ihm erhält, geschmeckt, gesehen, und so fort zu werden; und das Verhältnifs ist die *sinnliche* Gewifsheit und Wahrnehmung.

Wird von diesem *sinnlichen* Seyn, worein jenes negative Jenseits nothwendig übergeht, ausgegangen, aber von diesen bestimmten Weisen der Beziehung des Bewufstseyns abstrahirt, so bleibt die reine *Materie* übrig als das dumpfe Weben und Bewegen in sich selbst. Es ist hiebey wesentlich, difs zu betrachten, dafs die *reine Materie* nur das ist, was übrig bleibt, wenn wir vom Sehen, Fühlen, Schmecken und so fort *abstrahiren*, das heifst, sie ist nicht das gesehene, geschmeckte, gefühlte, und so fort; es ist nicht die *Materie*, die gesehen, gefühlt, geschmeckt wird, sondern die Farbe, ein Stein, ein Salz u. s. f.; sie ist vielmehr die *reine Abstraction*; und dadurch ist das *reine Wesen* des *Denkens*, oder das reine Denken selbst vorhanden, als das nicht in sich unterschiedene, nicht bestimmte, prädicatlose Absolute.

Die eine Aufklärung nennt das abſolute Weſen jenes prädicatloſe Abſolute, das jenſeits des wirklichen Bewuſstseyns im Denken ist, von welchem ausgegangen wurde; — die andere nennt es *Materie*. Wenn sie als *Natur*, und Geiſt oder *Gott* unterſchieden würden, ſo würde, dem bewuſstloſen Weben in ſich ſelbſt, um Natur zu ſeyn, der Reichthum des entfalteten Lebens fehlen; — dem Geiſte oder Gotte das sich in sich unterſcheidende Bewuſstseyn. Beydes ist, wie wir geſehen, ſchlechthin derſelbe Begriff; der Unterſchied liegt nicht in der Sache, ſondern rein nur in dem verſchiedenen Ausgangspunkte beyder Bildungen, und darin, daſs jede auf einem eigenen Punkte in der Bewegung des Denkens ſtehen bleibt. Wenn sie darüber hinwegſetzten, würden sie zuſammentreffen und als daſſelbe erkennen, was der einen, wie sie vorgibt, ein Greuel, der andern eine Thorheit ist. Denn der einen ist das abſolute Weſen in ihrem reinen Denken oder unmittelbar für das reine Bewuſstseyn, auſſer dem endlichen Bewuſstseyn, das *negative* Jenseits deſſelben. Würde sie darauf reflectiren, daſs theils jene einfache Unmittelbarkeit des Denkens nichts anderes ist als das *reine Seyn*, theils das was *negativ* für das Bewuſstseyn ist, sich zugleich darauf bezieht, daſs im negativen Urtheile das *ist* (copula) beyde getrennten ebenſo zuſammenhält, — ſo würde sich die Beziehung dieſes Jenseits in der Beſtimmung eines *äuſſern Seyenden* auf das Bewuſstseyn ergeben,

und hiemit als daſſelbe, was *reine Materie* genannt wird; das fehlende Moment der *Gegenwart* wäre gewonnen. — Die andere Aufklärung geht von dem sinnlichen Seyn aus, *abſtrahirt* dann von der sinnlichen Beziehung des Schmeckens, Sehens und so fort, und macht es zum reinen *Ansich*, zur *abſoluten Materie*, dem nicht gefühlten, noch geſchmeckten; diſs Seyn ist auf dieſe Weise das prädicatlose Einfache, Weſen des *reinen Bewuſstseyns* geworden; es ist der reine Begriff als *an sich* seyend, oder das *reine Denken in sich selbſt*. Diese Einsicht macht in ihrem Bewuſstseyn nicht den entgegengesetzten Schritt vom *Seyenden*, welches *rein* seyendes ist, zum Gedachten, das daſſelbe ist, als das *reinſeyende*, oder nicht vom rein Positiven zum rein Negativen; indem doch das Poſitive *rein* schlechthin nur durch die Negation ist; das *rein* Negative aber als reines, sich in sich selbſt gleich und eben dadurch positiv ist. — Oder beyde sind nicht zum Begriffe der Carteſiſchen Metaphysik gekommen, daſs *an sich Seyn* und *Denken* daſſelbe ist, nicht zu dem Gedanken, daſs *Seyn*, *reines Seyn*, nicht ein *concretes wirkliches* ist, sondern die *reine Abſtraction*; und umgekehrt das reine Denken, die Sichselbstgleichheit, oder das Wesen, theils das *Negative* des Selbstbewuſstseyns und hiemit *Seyn*, theils als unmittelbare Einfachheit ebenso nichts anderes als *Seyn* ist; das *Denken* ist *Dingheit*, oder *Dingheit* ist *Denken*.

Das Wesen hat hier die *Entzweyung* erst so an ihm, daſs es zwey Arten der Betrachtungsweise angehört; theils muſs das Wesen den Unterschied an ihm selbst haben, theils gehen eben darin die beyden Betrachtungsarten in Eine zusammen; denn die abstracten Momente des reinen Seyns und des Negativen, wodurch sie sich unterscheiden, sind alsdenn in dem Gegenstande dieser Betrachtungsweisen vereinigt. — Das gemeinschaftliche Allgemeine ist die Abstraction des reinen Erzitterns in sich selbst, oder des reinen sich selbst Denkens. Diese einfache achsendrehende Bewegung muſs sich auseinander werfen, weil sie selbst nur Bewegung ist, indem sie ihre Momente unterscheidet. Diese Unterscheidung der Momente läſst das Unbewegte als die leere Hülle des reinen *Seyns*, das kein wirkliches Denken, kein Leben in sich selbst mehr ist, zurück; denn sie ist als der Unterschied aller Inhalt. Sie, die sich *auſser* jener *Einheit* setzt, ist aber hiemit der *nicht in sich zurückkehrende* Wechsel der Momente, des *ansich* und des *für ein anderes* und des *fürsich*seyns; — die Wirklichkeit, wie sie Gegenstand für das wirkliche Bewuſstseyn der reinen Einsicht ist, — die *Nützlichkeit.*

So schlecht die Nützlichkeit dem Glauben, oder der Empfindsamkeit, oder auch der sich Speculation nennenden Abstraction, welche sich das *ansich* fixirt, aussehen mag, so ist sie es, worin die reine Einsicht ihre Realisirung vollendet, und sich selbst ihr Ge-

genſtand ist, den sie nun nicht mehr verleugnet, und der auch nicht den Werth des Leeren oder des reinen Jenseits für sie hat. Denn die reine Einsicht ist, wie wir ſahen, der seyende Begriff ſelbſt, oder die sich selbſt gleiche reine Persönlichkeit, so sich in sich unterscheidend, daſs jedes der unterſchiedenen selbst reiner Begriff, das heiſst unmittelbar nicht unterschieden ist; sie ist einfaches reines Selbſtbewuſstseyn, welches ebensowohl *für sich* als *an sich* in einer unmittelbaren Einheit ist. Sein *Ansichseyn* ist daher nicht bleibendes *Seyn*, sondern hört unmittelbar auf, in ſeinem Unterschiede etwas zu ſeyn; ein solches Seyn aber, das unmittelbar keinen Halt hat, ist nicht *an sich*, sondern weſentlich *für ein anders*, das die Macht ist, die es abſorbirt. Aber diſs zweyte dem ersten, dem *Ansichseyn*, entgegengesetzte Moment verschwindet ebenso unmittelbar als das erſte, oder als *Seyn nur für anderes* ist es vielmehr das *Verſchwinden* ſelbſt, und es ist das in sich *zurückgekehrt*, das *für sich seyn geſetzt*. Diſs einfache für sich seyn ist aber als die Sichselbſtgleichheit vielmehr *ein Seyn*, oder damit *für ein anderes*. — Dieſe Natur der reinen Einsicht in der *Entfaltung ihrer Momente*, oder sie als *Gegenſtand* drückt das Nützliche aus. Es ist ein *an sich* beſtehendes oder Ding, diſs Ansichseyn ist zugleich nur reines Moment; es ist somit abſolut *für ein anderes*, aber es ist ebenso nur für ein anderes, als es an sich ist; dieſe entgegengeſetzten Momente sind in die unzertrennliche Einheit des Für-

sichseyns zurückgekehrt. Wenn aber das Nützliche wohl den Begriff der reinen Einsicht ausdrückt, so ist es jedoch nicht als solche, sondern sie als *Vorstellung* oder als ihr *Gegenstand*; es ist nur der rastlose Wechsel jener Momente, deren eines zwar das in sich selbst zurückgekehrtseyn selbst ist, aber nur als *fürsichseyn*, d. h. als ein abstractes gegen die andern auf die Seite tretendes Moment. Das nützliche selbst ist nicht das negative Wesen, diese Momente in ihrer Entgegensetzung zugleich *ungetrennt* in *ein* und *derselben Rücksicht*, oder als ein *Denken* an sich zu haben, wie sie als reine Einsicht sind; das Moment des *Fürsichseyns* ist wohl an dem Nützlichen, aber nicht so, daſs es über die andern Momente, das *Ansich* und das *Seyn für anderes*, *übergreift*, und somit das *Selbst* wäre. Die reine Einsicht hat also an dem Nützlichen ihren eigenen Begriff in seinen *reinen* Momenten zum *Gegenstande*; sie ist das Bewuſstseyn dieser *Metaphysik*, aber noch nicht das Begreiffen derselben; es ist noch nicht zu der *Einheit* des *Seyns* und des *Begriffs* selbst gekommen. Weil das Nützliche noch die Form eines Gegenstandes für sie hat, hat sie eine zwar nicht mehr an und für sich seyende, aber doch noch eine *Welt*, welche sie von sich unterscheidet. Allein indem die Gegensätze auf die Spitze des Begriffes herausgetreten sind, wird diſs die nächste Stuffe seyn, daſs sie zusammenstürzen, und die Aufklärung die Früchte ihrer Thaten erfahrt.

Den erreichten Gegenſtand in Beziehung auf dieſe ganze Sphäre betrachtet, ſo hatte die wirkliche Welt der Bildung sich in die *Eitelkeit* des Selbstbewuſstseyns zuſammengefaſst, — in das *Fürsichseyn*, das ihre Verworrenheit noch zu ſeinem Inhalte hat, und noch der *einzelne* Begriff, noch nicht der für sich *allgemeine* ist. In sich aber zurückgekehrt ist er die *reine Einsicht*, — das reine Bewuſstseyn als das reine *Selbſt*, oder die Negativität, wie der Glauben ebendaſſelbe als das *reine Denken* oder die Poſitivität. Der Glauben hat in jenem Selbſt das ihn vervollſtändigende Moment; — aber durch diese Ergänzung untergehend, ist es nun an der reinen Einsicht, daſs wir die beyden Momente ſehen, als das abſolute Weſen, das rein *gedacht* oder negatives — und als *Materie*, die das positive *seyende* ist. — Es fehlt dieser Vollständigkeit noch jene *Wirklichkeit* des Selbſtbewuſstſeyns, welche dem *eiteln* Bewuſstseyn angehört, — die Welt, aus welcher das Denken sich zu sich erhob. Diſs Fehlende ist in der Nützlichkeit insofern erreicht, als die reine Einsicht daran die positive Gegenſtändlichkeit erlangte; sie ist dadurch wirkliches in sich befriedigtes Bewuſstseyn. Diese Gegenſtändlichkeit macht nun ihre *Welt* aus; sie ist die Wahrheit der vorhergehenden ganzen der ideellen wie der reellen Welt geworden. Die erste Welt des Geiſtes ist das ausgebreitete Reich seines sich zerſtreuenden Daſeyns und der vereinzelnten *Gewiſsheit* ſeiner ſelbſt; wie die Natur ihr Leben in

unendlich mannichfaltige Geſtalten zerſtreut, ohne daſs die *Gattung* derſelben vorhanden wäre. Die zweyte enthält die *Gattung*, und ist das Reich des *Ansichseyns*, oder der *Wahrheit* entgegengeſetzt jener Gewiſsheit. Das dritte aber, das Nützliche ist die *Wahrheit*, welche ebenſo die *Gewiſsheit* ſeiner ſelbſt ist. Dem Reiche der Wahrheit des *Glaubens* fehlt das Princip der *Wirklichkeit* oder Gewiſsheit ſeiner ſelbſt als dieſes *Einzelnen*. Der Wirklichkeit aber oder Gewiſsheit ſeiner selbſt als dieſes einzelnen fehlt das *Ansich*. In dem Gegenſtande der reinen Einsicht sind beyde Welten vereinigt. Das Nützliche ist der Gegenſtand, inſofern das Selbſtbewuſstſeyn ihn durchſchaut, und die *einzelne Gewiſsheit* seiner selbſt, seinen Genuſs, (sein *Fürsichseyn*) in ihm hat; es *sieht* ihn auf dieſe Weiſe *ein*, und dieſe Einsicht enthält das *wahre* Weſen des Gegenſtandes; (ein durchſchautes oder *für ein anderes* zu ſeyn) sie ist alſo selbſt *wahres Wissen*, und das Selbſtbewuſstseyn hat ebenſo unmittelbar die allgemeine Gewiſsheit ſeiner selbst, sein *reines Bewuſstseyn* in dieſem Verhältniſſe, in welchem also ebenso *Wahrheit*, wie Gegenwart und *Wirklichkeit* vereinigt sind. Beyde Welten sind versöhnt, und der Himmel auf die Erde herunter verpflanzt.

III.

Die abfolute Freyheit und der Schrecken.

Das Bewufstfeyn hat in der Nützlichkeit feinen Begriff gefunden. Aber er ift theils noch *Gegenftand*, theils ebendarum noch *Zweck*, in deffen Befitze es fich noch nicht unmittelbar befindet. Die Nützlichkeit ift noch Prädicat des Gegenftandes, nicht Subject felbft, oder feine unmittelbare und einzige *Wirklichkeit*. Es ift daffelbe, was vorhin fo erfchien; dafs das *Fürfichfeyn* noch nicht fich als die Subftanz der übrigen Momente erwiefen, wodurch das Nützliche unmittelbar nichts anderes als das Selbft des Bewufstfeyns und diefes hiedurch in feinem Befitze wäre. — Diefe Rücknahme der Form der Gegenftändlichkeit des Nützlichen ift aber *an fich* fchon gefchehen, und aus diefer innern Umwälzung tritt die wirkliche Umwälzung der Wirklichkeit, die neue Geftalt des Bewufstfeyns, die *abfolute Freyheit* hervor.

Es ift nemlich in der That nicht mehr als ein leerer Schein von Gegenftändlichkeit vorhanden, der das

Selbſtbewuſstſeyn von dem Beſitze trennt. Denn theils iſt überhaupt alles Beſtehen und Gelten der beſtimmten Glieder der Organiſation der wirklichen und geglaubten Welt in dieſe einfache Beſtimmung als in ihren Grund und Geiſt zurückgegangen; theils aber hat dieſe nichts eignes mehr für ſich, ſie iſt vielmehr reine Metaphyſik, reiner Begriff oder Wiſſen des Selbstbewuſstseyns. Von dem *an* und *fürſichſeyn* des Nützlichen als Gegenſtandes erkennt nemlich das Bewuſstseyn, daſs *ſein Anſichſeyn* weſentlich *Seyn für anderes* iſt; des *Anſichſeyn* als das *Selbſtloſe* iſt in Wahrheit das paſſive, oder was für ein anderes Selbſt iſt. Der Gegenſtand iſt aber für das Bewuſstseyn in dieſer abſtracten Form des *reinen Anſichſeyns*, denn es iſt reines *Einſehen*, deſſen Unterſchiede in der reinen Form der Begriffe ſind. — Das *Fürſichſeyn* aber, in welches das Seyn für anderes zurückgeht, das Selbſt, iſt nicht ein von dem Ich verſchiednes, eignes Selbſt deſſen, was Gegenſtand heiſst; denn das Bewuſstseyn als reine Einſicht iſt nicht *einzelnes* Selbſt, dem der Gegenſtand ebenſo als *eignes* Selbſt gegenüberſtünde, ſondern es iſt der reine Begriff, das Schauen des Selbſts in das Selbſt, das abſolute *ſich ſelbſt* doppelt ſehen; die Gewiſsheit ſeiner iſt das allgemeine Subject und ſein wiſſender Begriff das Weſen aller Wirklichkeit. Wenn alſo das Nützliche nur der nicht in ſeine eigne *Einheit* zurückkehrende Wechſel der Momente, und daher noch Gegenſtand für das Wiſſen war, ſo hört er auf dieſes zu ſeyn, denn das Wiſſen

ist selbst die Bewegung jener abstracten Momente, es ist das allgemeine Selbst, das Selbst ebenso seiner als des Gegenstandes, und als allgemeines, die in sich zurückkehrende Einheit dieser Bewegung.

Hiemit ist der Geist als *absolute Freyheit* vorhanden; er ist das Selbstbewufstseyn, welches sich erfafst, dafs seine Gewifsheit seiner selbst, das Wesen aller geistigen Massen der realen so wie der übersinnlichen Welt, oder umgekehrt, dafs Wesen und Wirklichkeit das Wissen des Bewufstseyns von *sich* ist. — Es ist seiner reinen Persönlichkeit und darinn aller geistigen Realität bewufst, und alle Realität ist nur geistiges; die Welt ist ihm schlechthin sein Willen, und dieser ist allgemeiner Willen. Und zwar ist er nicht der leere Gedanke des Willens, der in stillschweigende oder repräsentirte Einwilligung gesetzt wird, sondern reell allgemeiner Willen, Willen aller *einzelner* als solcher. Denn der Willen ist an sich das Bewufstseyn der Persönlichkeit oder eines Jeden, und als dieser wahrhafte wirkliche Willen soll er seyn, als *selbst*bewufstes Wesen aller und jeder Persönlichkeit, so dafs jeder immer ungetheilt Alles thut, und was als Thun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewufste Thun eines *Jeden* ist.

Diese ungetheilte Substanz der absoluten Freyheit erhebt sich auf den Thron der Welt, ohne dafs irgend eine Macht ihr Widerstand zu leisten vermöchte. Denn indem in Wahrheit das Bewufstseyn allein das Element ist, worinn die geistigen Wesen oder

Mächte ihre Subſtanz haben, ſo iſt ihr ganzes Syſtem, das ſich durch die Theilung in Maſſen organiſirte und erhielt, zuſammengefallen, nachdem das einzelne Bewuſstseyn den Gegenſtand ſo erfaſst, daſs er kein anderes Weſen habe, als das Selbſtbewuſstseyn ſelbſt, oder daſs er abſolut der Begriff iſt. Was den Begriff zum ſeyenden *Gegenſtande* machte, war ſeine Unterſcheidung in abgeſonderte *beſtehende* Maſſen; indem aber der Gegenſtand zum Begriffe wird, iſt nichts beſtehendes mehr an ihm; die Negativität hat alle ſeine Momente durchdrungen. Er tritt ſo in die Exiſtenz, daſs jedes einzelne Bewuſstſeyn aus der Sphäre, der es zugetheilt war, ſich erhebt, nicht mehr in dieſer beſonderten Maſſe ſein Weſen und ſein Werk findet, ſondern ſein Selbſt als den *Begriff* des Willens, alle Maſſen als Weſen dieſes Willens erfaſst, und ſich hiemit auch nur in einer Arbeit verwirklichen kann, welche ganze Arbeit iſt. In dieſer abſoluten Freyheit ſind alſo alle Stände, welche die geiſtigen Weſen ſind, worein ſich das Ganze gliedert, getilgt; das einzelne Bewuſstſeyn, das einem ſolchen Gliede angehörte, und in ihm wollte und vollbrachte, hat ſeine Schranke aufgehoben; ſein Zweck iſt der allgemeine Zweck, ſeine Sprache das allgemeine Geſetz, ſein Werk das allgemeine Werk.

Der Gegenſtand und der *Unterſchied* hat hier die Bedeutung der *Nützlichkeit*, die Prädicat alles realen Seyns war, verloren; das Bewuſstseyn fängt ſeine Bewegung nicht an ihm an als *einem fremden*, von dem aus es

erſt in ſich zurückkehrte, ſondern der Gegenſtand iſt ihm das Bewuſstseyn ſelbſt; der Gegenſatz beſteht alſo allein in dem Unterſchiede des *einzelnen* und *allgemeinen* Bewuſstseyns; aber das einzelne iſt ſich unmittelbar ſelbſt dasjenige, was nur *den Schein* des Gegenſatzes hatte, es iſt allgemeines Bewuſstſeyn und Willen. Das *Jenſeits* dieſer ſeiner Wirklichkeit ſchwebt über dem Leichname der verſchwundnen Selbſtſtändigkeit des realen oder geglaubten Seyns nur als die Ausdünſtung eines faden Gaſes, des leeren Etre ſuprême.

Es iſt nach Aufhebung der unterſchiedenen geiſtigen Maſſen, und des beſchränkten Lebens der Individuen, ſo wie ſeiner beyden Welten alſo nur die Bewegung des allgemeinen Selbſtbewuſstseyns in ſich ſelbſt vorhanden, als eine Wechſelwirkung deſſelben in der Form *der Allgemeinheit* und des *perſönlichen* Bewuſstſeyns; der allgemeine Willen geht *in ſich*, und iſt *einzelner* Willen, dem das allgemeine Geſetz und Werk gegenüberſteht. Aber diſs *einzelne* Bewuſstſeyn iſt ſich ſeiner ebenſo unmittelbar als allgemeinen Willens bewuſst; es iſt ſich bewuſst, daſs ſein Gegenſtand von ihm gegebenes Geſetz und von ihm vollbrachtes Werk iſt; in Thätigkeit übergehend und Gegenſtändlichkeit erſchaffend, macht es alſo nichts einzelnes, ſondern nur Geſetze, und Staatsactionen.

Dieſe Bewegung iſt hiedurch die Wechſelwirkung des Bewuſstseyns mit ſich ſelbſt, worinn es nichts in der Geſtalt eines *freyen* ihm gegenüber tretenden Ge-

genſtandes entläſst. Es folgt daraus, daſs es zu keinem poſitiven Werke, weder zu allgemeinen Werken der Sprache noch der Wirklichkeit, weder zu Geſetzen und allgemeinen Einrichtungen der *bewuſsten* — noch zu Thaten und Werken *der wollenden* Freyheit kommen kann. — Das Werk, zu welchem die ſich *Bewuſstſeyn* gebende Freyheit ſich machen könnte, würde darin beſtehen, daſs ſie als *allgemeine* Subſtanz ſich zum *Gegenſtande* und *bleibenden Seyn* machte. Diſs Andersſeyn wäre der Unterſchied an ihr, wornach ſie ſich in beſtehende geiſtige Maſſen und in die Glieder verſchiedener Gewalten theilte; theils daſs dieſe Maſſen die *Gedankendinge* einer geſonderten geſetzgebenden, richterlichen und ausübenden *Gewalt* wären, theils aber die *realen Weſen*, die ſich in der realen Welt der Bildung ergaben, und indem der Inhalt des allgemeinen Thuns näher beachtet würde, die beſondern Maſſen des Arbeitens, welche weiter als ſpeciellere *Stände* unterſchieden werden. — Die allgemeine Freyheit, die ſich auf dieſe Weiſe in ihre Glieder geſondert, und ebendadurch zur *ſeyenden* Subſtanz gemacht hätte, wäre dadurch frey von der einzelnen Individualität und theilte die *Menge* der *Individuen* unter ihre verſchiedenen Glieder. Das Thun und Seyn der Perſönlichkeit fände ſich aber dadurch auf einen Zweig des Ganzen, auf eine Art des Thuns und Seyns beſchränkt; in das Element des *Seyns* geſetzt, erhielte ſie die Bedeutung einer *beſtimmten*; ſie hörte auf in Wahrheit allgemeines Selbſtbewuſstseyn zu ſeyn. Dieſes läſst ſich

dabey nicht durch die *Vorstellung* des Gehorsams unter *selbstgegebenen* Gesetzen, die ihm einen Theil zuwiesen, noch durch seine *Repräsentation* beym Gesetzgeben und allgemeinen Thun um die *Wirklichkeit* betriegen, — nicht um die Wirklichkeit, *selbst* das Gesetz zu geben, und nicht ein einzelnes Werk, sondern das allgemeine *selbst* zu vollbringen; denn wobey das Selbst nur *repräsentirt* und *vorgestellt* ist, da ist es nicht *wirklich*; wo es *vertreten* ist, ist es nicht.

Wie in diesem *allgemeinen Werke* der absoluten Freyheit als daseyender Substanz sich das einzelne Selbstbewufstseyn nicht findet, eben so wenig in eigentlichen *Thaten* und *individuellen* Handlungen ihres Willens. Dafs das Allgemeine zu einer That komme, mufs es sich in das Eins der Individualität zusammennehmen, und ein einzelnes Selbstbewufstseyn an die Spitze stellen; denn der allgemeine Willen ist nur in einem Selbst, das Eines ist, *wirklicher* Willen. Dadurch aber sind *alle andern Einzelnen* von dem *Ganzen* dieser That ausgeschlossen, und haben nur einen beschränkten Antheil an ihr, so dafs die That nicht That des *wirklichen allgemeinen* Selbstbewufstseyns seyn würde. — Kein positives Werk noch That kann also die allgemeine Freyheit hervorbringen; es bleibt ihr nur das *negative Thun*; sie ist nur die *Furie* des Verschwindens.

Aber die höchste und der allgemeinen Freyheit entgegengesetzteste Wirklichkeit oder vielmehr der einzige Gegenstand, der für sie noch wird, ist die

Freyheit und Einzelnheit des wirklichen Selbstbewufstseyns selbst. Denn jene Allgemeinheit, die sich nicht zu der Realität der organischen Gegliederung kommen läſst, und in der ungetheilten Continuität sich zu erhalten den Zweck hat, unterscheidet sich in sich zugleich, weil sie Bewegung oder Bewufstseyn überhaupt ist. Und zwar um ihrer eignen Abstraction willen, trennt sie sich in eben so abstracte Extreme, in die einfache unbiegsame kalte Allgemeinheit, und in die discrete absolute harte Sprödigkeit und eigensinnige Punctualität des wirklichen Selbstbewufstseyns. Nachdem sie mit der Vertilgung der realen Organisation fertig geworden, und nun für sich besteht, ist difs ihr einziger Gegenstand; — ein Gegenstand, der keinen andern Inhalt, Besitz, Daseyn und aufferliche Ausdehnung mehr hat, sondern er ist nur difs Wissen von sich als absolut reinem und freyem einzelnem Selbst. An was er erfaſst werden kann, ist allein sein *abstractes* Daseyn überhaupt. — Das Verhältnifs also dieser beyden, da sie untheilbar absolut für sich sind, und also keinen Theil in die Mitte schicken können, wodurch sie sich verknüpften, ist die ganz *unvermittelte* reine Negation; und zwar die Negation des Einzelnen als *Seyenden* in dem Allgemeinen. Das einzige Werk und That der allgemeinen Freyheit ist daher der *Tod*, und zwar ein *Tod*, der keinen innern Umfang und Erfüllung hat, denn was negirt wird, ist der unerfüllte Punkt des absolutfreyen Selbsts; er ist also der

kälteste, platteste Tod, ohne mehr Bedeutung, als das Durchhauen eines Kohlhaupts oder ein Schluck Wassers.

In der Plattheit dieser Sylbe besteht die Weisheit der Regierung, der Verstand des allgemeinen Willens sich zu vollbringen. Die Regierung ist selbst nichts anders, als der sich festsetzende Punkt oder die Individualität des allgemeinen Willens. Sie, ein Wollen und Vollbringen, das aus einem Punkte ausgeht, will und vollbringt zugleich eine bestimmte Anordnung und Handlung. Sie schliefst damit einerseits die übrigen Individuen aus ihrer That aus, andererseits constituirt sie sich dadurch als eine solche, die ein bestimmter Willen, und dadurch dem allgemeinen Willen entgegengesetzt ist; sie kann daher schlechterdings nicht anders, denn als eine *Faction* sich darstellen. Die *siegende* Faction nur heifst Regierung, und ebendarin dafs sie Faction ist, liegt unmittelbar die Nothwendigkeit ihres Untergangs; und dafs sie Regierung ist, difs macht sie umgekehrt zur Faction und schuldig. Wenn der allgemeine Willen sich an ihr wirkliches Handeln als an das Verbrechen hält, das sie gegen ihn begeht, so hat sie dagegen nichts Bestimmtes und Aeufferes, wodurch die Schuld des ihr entgegengesetzten Willens sich darstellte; denn ihr als dem *wirklichen* allgemeinen Willen steht nur der unwirkliche reine Willen, die *Absicht*, gegenüber. *Verdächtig werden* tritt daher an die Stelle, oder hat die Bedeutung und Wirkung

des *Schuldigfeyns*, und die äufferliche Reaction gegen diefe Wirklichkeit, die in dem einfachen Innern der Abficht liegt, befteht in dem trocknen Vertilgen diefes feyenden Selbfts, an dem nichts fonft wegzunehmen ift, als nur fein Seyn felbft.

In diefem ihrem eigenthümlichen *Werke* wird die abfolute Freyheit fich zum Gegenftande, und das Selbftbewufstfeyn erfährt, was fie *ift*. *Anfich* ift fie eben difs *abftracte Selbftbewufstseyn*, welches allen Unterfchied und alles Beftehen des Unterfchiedes in fich vertilgt. Als diefes ift fie fich der Gegenftand; der *Schrecken* des Todes ift die Anfchauung diefes ihres negativen Wefens. Diefe feine Realität findet aber das abfolutfreye Selbftbewufstfeyn ganz anders als ihr Begriff von ihr felbft war, dafs nemlich der allgemeine Willen nur das *pofitive* Wefen der Perfönlichkeit fey, und diefe in ihm fich ~~darin~~ nur pofitiv oder erhalten wiffe. Sondern hier ift für es, das als reine Einficht fein pofitives und negatives Wefen, — das prädicatlofe Abfolute als reines *Denken*, und als reine *Materie* fchlechthin trennt, — der abfolute *Uebergang* von dem einen in das andere, in feiner Wirklichkeit vorhanden. — Der allgemeine Willen, als abfolut *pofitives* wirkliches Selbftbewufstfeyn, fchlägt, weil es diefe zum *reinen* Denken oder zur *abftracten* Materie *gefteigerte* felbftbewufste Wirklichkeit ift, in das *negative* Wefen um, und erweift fich ebenfo *Aufheben* des *fich felbft Denkens* oder des Selbftbewufstfeyns zu feyn.

Die abſolute Freyheit hat alſo als *reine* Sichſelbſtgleichheit des allgemeinen Willens die *Negation*, damit aber *den Unterſchied* überhaupt an ihr, und entwickelt dieſen wieder als *wirklichen* Unterſchied. Denn die reine *Negativität* hat an dem ſich ſelbſtgleichen allgemeinen Willen das *Element* des *Beſtehens* oder die *Subſtanz*, worin ihre Momente ſich realiſiren, ſie hat die Materie welche ſie in ihre Beſtimmtheit verwenden kann; und inſofern dieſe Subſtanz ſich als das negative für das einzelne Bewuſstseyn gezeigt hat, bildet ſich alſo wieder die Organiſation der geiſtigen Maſſen aus, denen die Menge der individuellen Bewuſstseyn zugetheilt wird. Dieſe, welche die Furcht ihres abſoluten Herrn, des Todes empfunden, laſſen ſich die Negation und die Unterſchiede wieder gefallen, ordnen ſich unter die Maſſen, und kehren zu einem getheilten und beſchränkten Werke, aber dadurch zu ihrer ſubſtantiellen Wirklichkeit zurück.

Der Geiſt wäre aus dieſem Tumulte zu ſeinem Ausgangspunkte, der ſittlichen und realen Welt der Bildung, zurückgeſchleudert, welche durch die Furcht des Herrn, die wieder in die Gemüther gekommen, nur erfriſcht und verjüngt, worden. Der Geiſt müſste dieſen Kreislauf der Nothwendigkeit von neuem durchlauffen und immer wiederhohlen, wenn nur die vollkommne Durchdringung des Selbſtbewuſstseyns und der Subſtanz, das Reſultat wäre, — eine Durchdringung, worin das Selbſtbewuſstseyn, das die gegen es

negative Krafft seines allgemeinen Wesens erfahren, sich nicht als dieses Besondre, sondern nur als Allgemeines wissen und finden wollte, und daher auch die gegenständliche es als Besonders ausschliessende Wirklichkeit des allgemeinen Geistes ertragen könnte. — Aber in der absoluten Freyheit war nicht, weder das Bewufstseyn, das in mannichfaltiges Daseyn versenkt ist, oder das sich bestimmte Zwecke und Gedanken festsetzt, — noch eine *äussere* geltende Welt, es sey der Wirklichkeit oder des Denkens, miteinander in Wechselwirkung, sondern die Welt schlechthin in der Form des Bewufstseyns, als allgemeiner Willen und ebenso das Selbstbewufstseyn zusammengezogen aus allem ausgedehnten Daseyn oder mannichfaltigem Zweck und Urtheil in das einfache Selbst. Die Bildung, die es in der Wechselwirkung mit jenem Wesen erlangt, ist daher die erhabenste und letzte, seine reine einfache Wirklichkeit unmittelbar verschwinden und in das leere Nichts übergehen zu sehen. In der Welt der Bildung selbst, kommt es nicht dazu, seine Negation oder Entfremdung in dieser Form der reinen Abstraction anzuschauen; sondern seine Negation ist die erfüllte; entweder die Ehre oder der Reichthum, die es an die Stelle des Selbsts, dessen es sich entfremdete, gewinnt; — oder die Sprache des Geistes und der Einsicht, die das zerrissene Bewufstseyn erlangt; oder sie ist der Himmel des Glaubens, oder das Nützliche der Aufklärung. Alle diese Bestimmungen sind in dem Verluste, den das Selbst in der absoluten

Freyheit erfährt, verloren; seine Negation ist der bedeutungslose Tod, der reine Schrecken des Negativen, das nichts positives, nichts erfüllendes in ihm hat. — Zugleich aber ist diese Negation in ihrer Wirklichkeit nicht ein *Fremdes*, sie ist weder die allgemeine jenseits liegende *Nothwendigkeit*, worin die sittliche Welt untergeht, noch der einzelne Zufall des eignen Besitzes oder der Laune des Besitzenden, von dem das zerrissne Bewußtseyn sich abhängig sieht, — sondern sie ist der *allgemeine Willen*, der in dieser seiner letzten Abstraction nichts positives hat, und daher nichts für die Aufopferung zurückgeben kann, — aber ebendarum ist er unvermittelt eins mit dem Selbstbewußtseyn, oder er ist das rein positive, weil er das rein negative ist; und der bedeutungslose Tod, die unerfüllte Negativität des Selbsts schlägt im innern Begriffe zur absoluten Positivität um. Für das Bewußtseyn verwandelt sich die unmittelbare Einheit seiner mit dem allgemeinen Willen, seine Foderung sich als diesen bestimmten Punkt im allgemeinen Willen zu wissen, in die schlechthin entgegengesetzte Erfahrung um. Was ihm darin verschwindet, ist das abstracte *Seyn* oder die Unmittelbarkeit des substanzlosen Punkts, und diese verschwundne Unmittelbarkeit ist der allgemeine Willen selbst, als welchen es sich nun weiß, insofern es *aufgehobne Unmittelbarkeit*, insofern es reines Wissen oder reiner Willen ist. Hiedurch weiß es ihn als sich selbst und sich als Wesen, aber nicht

als das *unmittelbar seyende* Wesen, weder ihn als die revolutionäre Regierung oder als die die Anarchie zu constituiren strebende Anarchie, noch sich als Mittelpunkt dieser Faction oder der ihr entgegengesetzten, sondern der *allgemeine Willen* ist sein *reines Wissen und Wollen*, und *es* ist allgemeiner Willen, als dieses reine Wissen und Wollen. Es verliert darin nicht *sich selbst*, denn das reine Wissen und Wollen ist vielmehr es, als der atome Punkt des Bewuſstseyns. Es ist also die Wechselwirkung des reinen Wissens mit sich selbst; das reine *Wissen* als *Wesen* ist der allgemeine Willen; aber dieses *Wesen* ist schlechthin nur das reine Wissen. Das Selbstbewuſstseyn ist also das reine Wissen von dem Wesen als reinem Wissen. Es ferner als *einzelnes Selbst* ist nur die Form des Subjects oder wirklichen Thuns, die von ihm als *Form* gewuſst wird; ebenso ist für es die *gegenständliche* Wirklichkeit, das *Seyn*, schlechthin selbstlose Form; denn sie wäre das nicht gewuſste; diſs Wissen aber weiſs das Wissen als das Wesen.

Die abſolute Freyheit hat also den Gegenſatz des allgemeinen und einzelnen Willens mit sich ſelbst ausgeglichen; der sich entfremdete Geiſt, auf die Spitze seines Gegensatzes getrieben, in welchem das reine Wollen und das rein Wollende noch unterschieden sind, setzt ihn zur durchsichtigen Form herab, und findet darin sich selbst. — Wie das Reich der wirklichen Welt in das Reich des Glaubens und der Einsicht übergeht, so geht die absolute Freyheit aus ihrer sich

selbst zerstörenden Wirklichkeit in ein anderes Land des selbstbewufsten Geistes über, worin sie in dieser Unwirklichkeit als das Wahre gilt, an dessen Gedanken er sich labt, insofern *er Gedanke ist* und bleibt, und dieses in das Selbstbewufstseyn eingeschlossene Seyn als das vollkommne und vollständige Wesen weifs. Es ist die neue Gestalt des *moralischen Geistes* entstanden.

C.

Der seiner selbst gewifse Geist. Die Moralität.

Die sittliche Welt zeigte den in ihr nur abgeschiednen Geist, *das einzelne Selbst*, als ihr Schicksal und ihre Wahrheit. Diese *Person* des *Rechts* aber hat ihre Substanz und Erfüllung ausser ihr. Die Bewegung der Welt der Bildung und des Glaubens hebt diese Abstraction der Person auf, und durch die vollendete Entfremdung, durch die höchste Abstraction, wird dem Selbst des Geistes die Substanz zuerst zum *allgemeinen Willen*, und endlich zu seinem Eigenthum. Hier also scheint das Wissen endlich seiner Wahrheit vollkommen gleich geworden zu seyn; denn seine Wahrheit ist diss Wissen selbst, und aller Gegensatz beyder Seiten verschwunden; und zwar nicht *für uns*, oder *an sich*, sondern für das Selbstbewufstseyn selbst. Es ist nemlich über den Gegensatz des Bewufstseyns selbst Meister geworden. Dieses beruht auf dem Gegensatze der Gewifsheit seiner selbst und des Gegenstandes; nun aber ist der Gegenstand ihm selbst die Gewifsheit seiner, das Wissen — so wie die Gewifsheit seiner selbst als

solche nicht mehr eigne Zwecke hat, also nicht mehr in der Bestimmtheit, sondern reines Wissen ist.

Das Wissen des Selbstbewufstseyns ist ihm also die *Substanz* selbst. Sie ist für es ebenso *unmittelbar* als absolut *vermittelt* in einer ungetrennten Einheit. *Unmittelbar* — wie das sittliche Bewufstseyn weifs und thut es selbst die Pflicht und gehört ihr als seiner Natur an; aber es ist nicht *Charakter*, wie dieses, das um seiner Unmittelbarkeit willen ein bestimmter Geist ist, nur Einer der sittlichen Wesenheiten angehört, und die Seite hat, *nicht zu wissen*. — Es ist *absolute Vermittlung*, wie das sich bildende und das glaubende Bewufstseyn; denn es ist wesentlich die Bewegung des Selbsts, die Abstraction des *unmittelbaren Daseyns* aufzuheben, und sich allgemeines zu werden; — aber weder durch reine Entfremdung und Zerreissung seines Selbsts und der Wirklichkeit, — noch durch die Flucht. Sondern es ist sich *unmittelbar* in seiner Substanz *gegenwärtig*, denn sie ist sein Wissen, sie ist die angeschaute reine Gewifsheit seiner selbst; und eben *diese Unmittelbarkeit*, die seine eigne Wirklichkeit ist, ist alle Wirklichkeit, denn das Unmittelbare ist das *Seyn* selbst, und als die reine durch die absolute Negativität geläuterte Unmittelbarkeit ist sie reines, ist sie *Seyn* überhaupt oder *alles* Seyn.

Das absolute Wesen ist daher nicht in der Bestimmung erschöpft, das einfache *Wesen des Denkens*

zu seyn, sondern es ist alle *Wirklichkeit*, und diese Wirklichkeit ist nur als Wissen; was das Bewusstseyn nicht wüsste, hätte keinen Sinn und kann keine Macht für es seyn; in seinen wissenden Willen hat sich alle Gegenständlichkeit und Welt zurückgezogen. Es ist absolut frey, darin dass es seine Freyheit weiss, und eben diss Wissen seiner Freyheit ist seine Substanz und Zweck und einziger Inhalt.

a.

Die moralische Weltanschauung.

Das Selbstbewusstseyn weiss die Pflicht, als das absolute Wesen; es ist nur durch sie gebunden, und diese Substanz ist sein eignes reines Bewusstseyn; die Pflicht kann nicht die Form eines Fremden für es erhalten. So aber in sich selbst beschlossen ist das moralische Selbstbewusstseyn noch nicht als *Bewusstseyn* gesetzt und betrachtet. Der Gegenstand ist unmittelbares Wissen, und so rein von dem Selbst durchdrungen ist er nicht Gegenstand. Aber wesentlich die Vermittlung und Negativität, hat es in seinem Begriffe die Beziehung auf ein *Andersseyn*; und ist Bewusstseyn. Diss Andersseyn ist einerseits, weil die Pflicht seinen einzigen wesentlichen Zweck und Gegenstand ausmacht, für es eine völlig *bedeutungslose* Wirklichkeit. Weil diss Bewusstseyn aber so vollkommen in sich beschlossen ist, so verhält es sich gegen diss Andersseyn vollkommen frey und

gleichgültig, und das Daseyn ist daher andererseits ein vom Selbstbewufstseyn völlig freygelaſſenes, sich ebenso nur auf sich beziehendes Daſeyn: je freyer das Selbſtbewufstseyn wird, deſto freyer auch der negative Gegenſtand ſeines Bewufstseyns. Er ist hiedurch eine zur eignen Individualität in sich vollendete Welt, ein selbſtständiges Ganzes eigenthümlicher Gesetze, so wie ein selbſtständiger Gang und freye Verwirklichung derselben, — eine *Natur* überhaupt, deren Geſetze wie ihr Thun ihr ſelbſt angehören, als einem Weſen, das unbekümmert um das moralische Selbstbewufstseyn ist, wie dieſes um sie.

Von dieſer Beſtimmung an bildet sich eine *moralische Weltanschauung* aus, die in der *Beziehung* des *moralischen* An- und Fürsichſeyns und des *natürlichen* An- und Fürsichſeyns beſteht. Dieſer Beziehung liegt zum Grunde ſowohl die völlige *Gleichgültigkeit* und eigne *Selbſtſtändigkeit* der *Natur*, und der *moralischen* Zwecke und Thätigkeit gegeneinander, als auf der andern Seite das Bewufstseyn der alleineinigen Weſenheit der Pflicht und der völligen Unselbſtständigkeit und Unweſenheit der Natur. Die moralische Weltanschauung enthält die Entwicklung der Momente, die in dieſer Beziehung so ganz widerſtreitender Vorausſetzungen enthalten sind.

Zuerſt also ist das moralische Bewufstseyn überhaupt vorausgeſetzt: die Pflicht gilt ihm als das Weſen, ihm, das *wirklich* und *thätig* ist, und in ſeiner Wirklichkeit und That die Pflicht erfüllt. Für diſs

moralifche Bewufstseyn ist aber zugleich die vorausgefetzte Freyheit der Natur, oder es *erfahrt*, dafs die Natur unbekümmert darum ist, ihm das Bewufstseyn der Einheit feiner Wirklichkeit mit der ihrigen zu geben, und es alfo *vielleicht glücklich* werden läfst, *vielleicht* auch *nicht*. Das unmoralische Bewufstseyn dagegen findet vielleicht zufälligerweife feine Verwirklichung, wo das moralische nur *Veranlaffung* zum Handeln, aber durch daffelbe nicht das Glück der Ausführung und des Genuffes der Vollbringung ihm zu Theil werden sieht. Es findet daher vielmehr Grund zu Klagen über folchen Zuftand der Unangemeffenheit feiner und des Dafeyns, und der Ungerechtigkeit, die es darauf einfchränkt, feinen Gegenftand nur als *reine Pflicht* zu haben, aber ihm denfelben, und *sich* verwirklicht zu fehen verfagt.

Das moralische Bewufstfeyn kann nicht auf die Glückseligkeit Verzicht thun, und difs Moment aus aus feinem abfoluten Zwecke weglaffen. Der *Zweck*, der als *reine Pflicht* ausgefprochen wird, hat wefentlich difs an ihm, dies *einzelne* Selbftbewufstfeyn zu enthalten; die *individuelle Ueberzeugung* und das Wiffen von ihr machten ein abfolutes Moment der Moralität aus. Diefes Moment an dem *gegenftandlich* gewordenen *Zwecke*, an der *erfüllten* Pflicht, ift das sich als verwirklicht anfchauende *einzelne* Bewufstseyn, oder der *Genufs*, der hiemit im Begriffe zwar nicht unmittelbar der Moralitat als *Gesinnung* be-

trachtet liegt, allein im Begriffe der *Verwirklichung* derselben. Hiedurch aber liegt er auch in ihr als *Gesinnung*; denn diese geht darauf, nicht Gesinnung im Gegensatze des Handelns zu bleiben, sondern zu *handeln*, oder sich zu verwirklichen. Der Zweck als das Ganze mit dem Bewußtseyn seiner Momente ausgesprochen, ist also diß, daß die erfüllte Pflicht ebensowohl reinmoralische Handlung, als realisirte *Individualität* sey, und die *Natur*, als die Seite der *Einzelnheit* gegen den abstracten Zweck, *eins* sey mit diesem. — So nothwendig die Erfahrung von der Disharmonie beyder Seiten ist, weil die Natur frey ist, ebenso ist auch die Pflicht allein das Wesentliche, und die Natur gegen sie das Selbstlose. Jener ganze *Zweck*, den die Harmonie ausmacht, enthält die Wirklichkeit selbst in sich. Er ist zugleich der *Gedanke* der *Wirklichkeit*. Die Harmonie der Moralität und der Natur, — oder indem die Natur nur insofern in Betracht kömmt, als das Bewußtseyn ihre Einheit mit ihm erfährt, — die Harmonie der Moralität und der Glückseligkeit ist *gedacht* als nothwendig *seyend*, oder sie ist *postulirt*. Denn *Fodern* drückt aus, daß etwas *seyend* gedacht wird, das noch nicht wirklich ist; eine Nothwendigkeit nicht des *Begriffes*, als Begriffes, sondern des *Seyns*. Aber die Nothwendigkeit ist zugleich wesentlich die Beziehung durch den Begriff. Das gefoderte *Seyn* gehört also nicht dem Vorstellen des zufälligen Bewußtseyns an, sondern es liegt im Begriffe der Moralität selbst, dessen wah-

rer Inhalt die *Einheit* des *reinen* und *einzelnen* Bewufstseyns ift; dem letztern gehört difs an, dafs diefe Einheit *für es* als eine Wirklichkeit fey, was im *Inhalte* des Zwecks Glückfeligkeit, in seiner *Form* aber Dafeyn überhaupt ift. — Difs geoderte Dafeyn oder die Einheit beyder ift darum nicht ein Wunfch, oder als Zweck betrachtet, nicht ein folcher, deffen Erreichung noch ungewifs wäre, fondern er ift eine Foderung der Vernunft, oder unmittelbare Gewifsheit und Vorausfetzung derfelben.

Jene erste Erfahrung und difs Poftulat ift nicht das einzige, fondern es thut sich ein ganzer Kreis von Poftulaten auf. Die Natur ist nemlich nicht nur diese ganz freye *äufferliche* Weise, in welcher als einem reinen Gegenftande das Bewufstseyn seinen Zweck zu realisiren hätte. Diefes ist *an ihm selbft* wefentlich ein folches, *für welches* difs andere freye Wirkliche ist, d. h. es ist selbst ein zufälliges und natürliches. Diese Natur, die ihm die seinige ist, ist die *Sinnlichkeit*, die in der *Geftalt* des Wollens, als *Triebe* und *Neigungen*, für sich eigene *beftimmte* Wesenheit oder *einzelne Zwecke* hat, also dem reinen Willen und seinem reinen Zwecke entgegengefetzt ist. Gegen diefe Entgegensetzung aber ist dem reinen Bewufstseyn vielmehr die Beziehung der Sinnlichkeit auf es, ihre absolute Einheit mit ihm das Wesen. Beydes, das reine Denken und die Sinnlichkeit des Bewufstseyns, sind *an sich Ein Bewuftseyn*, und das reine Denken ist eben dieses, für

welches und in welchem diese reine Einheit ist: für es aber als Bewuſstseyn ist der Gegensatz seiner selbst und der Triebe. In diesem Widerſtreit der Vernunft und der Sinnlichkeit ist für jene diſs das Wesen, daſs er sich auflöse, und als *Reſultat* die Einheit beyder hervorgehe, die nicht jene *ursprüngliche*, daſs beyde in Einem Individuum sind, sondern eine solche ist, die aus dem *gewuſsten* Gegenſatze beyder hervorgeht. Solche Einheit erst ist die *wirkliche* Moralität, denn in ihr ist der Gegensatz, wodurch das Selbst Bewuſstseyn oder erst wirkliches und in der That Selbſt und zugleich allgemeines iſt, enthalten; oder es ist diejenige *Vermittlung* darin ausgedrückt, welche der Moralität, wie wir ſehen, wesentlich ist. — Indem unter den beyden Momenten des Gegenſatzes die Sinnlichkeit ſchlechthin das *Andersſeyn* oder das Negative, hingegen das reine Denken der Pflicht das Weſen ist, von welchem nichts aufgegeben werden kann, ſo ſcheint die hervorgebrachte Einheit nur durch das Aufheben der Sinnlichkeit zu Stande kommen zu können. Da sie aber ſelbſt Moment dieſes Werdens, das Moment der *Wirklichkeit* ist, so wird man sich für die Einheit zunächst mit dem Ausdrucke begnügen müſſen, daſs die Sinnlichkeit der Moralität *gemäſs* ſey. — Diese Einheit ist gleichfalls ein *poſtulirtes Seyn*, *sie ist* nicht *da*; denn was *da ist*, ist das Bewuſstſeyn, oder der Gegensatz der Sinnlichkeit und des reinen Bewuſstſeyns. Sie ist aber zugleich nicht ein An sich, wie

das erfte **Poftulat**, worin die freye Natur eine Seite ausmacht, und die Harmonie derfelben mit dem moralifchen Bewufstfeyn daher auffer diefem fällt; fondern die Natur ist hier diejenige, welche an ihm felbft, und es ist hier um die Moralität als folche zu thun, um eine Harmonie, welche die eigne des thuenden Selbsts ist; das Bewufstfeyn hat sie daher selbst zu Stande zu bringen, und in der Moralität immer Fortfchritte zu machen. Die *Vollendung* derfelben aber ist ins *unendliche hinauszufchieben;* denn wenn sie wirklich einträte, so hobe sich das moralische Bewufstseyn auf. Denn die *Moralität* ist nur moralifches *Bewufstseyn* als das negative Wefen, für deffen reine Pflicht die Sinnlichkeit nur eine *negative* Bedeutung, nur *nicht gemäfs* ist. In der Harmonie aber verfchwindet die *Moralität* als *Bewufstseyn* oder ihre *Wirklichkeit*, wie in dem moralifchen *Bewufstfeyn* oder der Wirklichkeit ihre *Harmonie* verfchwindet. Die Vollendung ist darum nicht wirklich zu erreichen, sondern nur als eine *abfolute Aufgabe* zu denken, das heifst als eine folche, welche fchlechthin Aufgabe bleibt. Zugleich ist jedoch ihr Inhalt als ein folcher zu denken, der fchlechthin *feyn* müffe, und nicht Aufgabe bleibe; es fey nun, dafs man sich in diefem Ziele das Bewufstseyn ganz aufgehoben, oder auch nicht, vorftelle; wie es eigentlich damit zu halten, läfst sich in der dunkeln Ferne der Unendlichkeit, wohin eben defswegen die Erreichung des Ziels zu fchieben ist, nicht mehr deut-

lich zu unterfcheiden. Es wird eigentlich gesagt werden müffen, dafs die beftimmte Vorftellung nicht intereffiren und nicht gefucht werden foll, weil difs auf Widerfprüche führt, — einer Aufgabe, die Aufgabe bleiben, und doch erfüllt werden, — einer Moralität, die nicht Bewufstseyn, nicht wirklich mehr feyn foll. Durch die Betrachtung aber, dafs die vollendete Moralität einen Widerfpruch enthielte, würde die Heiligkeit der moralifchen Wefenheit leiden, und die abfolute Pflicht als etwas unwirkliches erfcheinen.

Das erfte Poftulat war die Harmonie der Moralität und der gegenftändlichen Natur, der Endzweck der *Welt*; das andere die Harmonie der Moralität und des sinnlichen Willens, der Endzweck des *Selbftbewufstseyns* als folchen; das erfte alfo die Harmonie in der Form des *Ansich*, das andere in der Form des *Fürsichfeyns*. Was aber diefe beyden extremen Endzwecke, die gedacht sind, als Mitte verbindet, ist die Bewegung des *wirklichen* Handelns felbft. Sie sind Harmonien, deren Momente in ihrer abftracten Unterfchiedenheit noch nicht zum Gegenftande geworden; difs gefchieht in der Wirklichkeit, worin die Seiten im eigentlichen Bewufstseyn, jede als die *Andre* der Andern auftritt. Die hiedurch entftehenden Poftulate enthalten, wie vorher nur die getrennten *an sich* und *für sich feyende* Harmonien, itzt *an und fürsich*feyende.

Das moralifche Bewufstseyn ist als das *einfache Wiffen* und *Wollen* der reinen *Pflicht* im Handeln

auf den feiner Einfachheit entgegengefetzten Gegenftand — auf die Wirklichkeit des *mannichfaltigen Falles* bezogen, und hat dadurch ein mannichfaltiges moralifches *Verhaltnifs*. Es entftehen hier dem Inhalte nach die *vielen* Gefetze überhaupt, und der Form nach die widerfprechenden Mächte des wiffenden Bewufstfeyns und des Bewufstlosen. — Was fürs erfte die *vielen Pflichten* betrifft, fo gilt dem moralifchen Bewufstfeyn überhaupt nur die *reine Pflicht* in ihnen; die *vielen Pflichten* als viele, sind *beftimmte* und daher als folche für das moralifche Bewufstfeyn nichts heiliges. Zugleich aber durch den Begriff des *Handelns*, das eine mannichfaltige Wirklichkeit, und daher eine mannichfaltige moralifche Beziehung in sich fchliefst, *nothwendig*, müffen sie als an und für sich feyend betrachtet werden. Da sie ferner nur in einem moralifchen *Bewufstfeyn* feyn können, sind sie zugleich in einem andern als jenem, dem nur die reine Pflicht als die reine an und für sich und heilig ist.

Es ist alfo poftulirt, dafs ein *anderes* Bewufstfeyn fey, welches sie heiligt, oder welches sie als Pflichten weifs und will. Das erfte erhält die reine Pflicht *gleichgültig* gegen allen *beftimmten Inhalt*, und die Pflicht ist nur diefe Gleichgültigkeit gegen ihn. Das andere aber enthält die ebenfo wefentliche Beziehung auf das Handeln, und die *Nothwendigkeit* des *beftimmten* Inhalts; indem ihm die Pflichten als *beftimmte* Pflichten gelten, fo ist ihm damit der Inhalt als fol-

cher ebenſo weſentlich als die Form, wodurch er Pflicht iſt. Diſs Bewuſstſeyn iſt hiedurch ein ſolches, worin das Allgemeine und das Beſondere ſchlechthin eins iſt, ſein Begriff alſo derſelbe, als der Begriff der Harmonie der Moralität und Glückſeligkeit. Denn dieſer Gegenſatz drückt ebenſo die Trennung des *ſich ſelbſt gleichen* moraliſchen Bewuſstſeyns von der Wirklichkeit aus, die als das *vielfache Seyn* dem einfachen Weſen der Pflicht widerſtreitet. Wenn aber das erſte Poſtulat nur die *ſeyende* Harmonie der Moralität und der Natur ausdrückt, weil die Natur darin diſs negative des Selbſtbewuſstſeyns, das Moment des *Seyns* iſt, ſo iſt hingegen itzt diſs *Anſich* weſentlich als Bewuſstſeyn geſetzt. Denn das Seyende hat nun die Form des *Inhalts* der *Pflicht*, oder iſt die *Beſtimmtheit* an der *beſtimmten Pflicht*. Das Anſich iſt alſo die Einheit ſolcher, welche als *einfache Weſenheiten*, Weſenheiten des Denkens, und daher nur in einem Bewuſstseyn ſind. Dieſes iſt alſo nunmehr ein Herr und Beherrſcher der Welt, der die Harmonie der Moralität und der Glückſeligkeit hervorbringt, und zugleich die Pflichten als *Viele* heiligt. Das letztere heiſst ſoviel, daſs dem Bewuſstseyn der *reinen Pflicht* die beſtimmte nicht unmittelbar heilig ſeyn kann; weil ſie aber um des wirklichen Handelns, das ein beſtimmtes iſt, gleichfalls *nothwendig* iſt, ſo fällt ihre Nothwendigkeit auſſer jenem Bewuſstseyn in ein anderes, das ſomit das vermittelnde der beſtimmten und reinen Pflicht und der Grund iſt, daſs jene auch gilt.

In der wirklichen Handlung aber verhält sich das Bewufstseyn als dieses Selbst, als ein vollkommen einzelnes; es ist auf die Wirklichkeit als solche gerichtet, und hat sie zum Zwecke; denn es will vollbringen. Es fallt also die *Pflicht überhaupt* auffer es in ein anderes Wesen, das Bewufstseyn und der heilige Gesetzgeber der reinen Pflicht ist. Dem handelnden, eben weil es Handelndes ist, gilt das Andere der reinen Pflicht unmittelbar, diese ist also Inhalt eines andern Bewufstseyns und nur mittelbar, nemlich in diesem, jenem heilig.

Weil es hiemit gesetzt ist, dafs das Gelten der Pflicht als des *an und für sich* heiligen, aufferhalb des wirklichen Bewufstseyns fallt, so steht dieses hiedurch überhaupt als das *unvollkommne* moralische Bewufstseyn auf der einen Seite. Sowohl seinem *Wiffen* nach weifs es sich also als ein solches, dessen Wiffen und Ueberzeugung unvollständig und zufällig ist; ebenso seinem *Wollen* nach als ein solches, dessen Zwecke mit Sinnlichkeit afficirt sind. Um seiner Unwürdigkeit willen kann es daher die Glückseligkeit nicht nothwendig, sondern als etwas Zufälliges ansehen, und sie nur aus Gnade erwarten.

Ob aber schon seine Wirklichkeit unvollkommen ist, so gilt doch seinem *reinen* Willen und Wissen die Pflickt als das Wesen; im Begriffe, insofern er der Realität entgegengesetzt ist, oder im Denken ist es also vollkommen. Das absolute Wesen aber ist eben difs Gedachte, und jenseits der Wirklichkeit

postulirte; es ist daher der Gedanke, in welchem das moralisch unvollkommne Wissen und Wollen für vollkommen gilt, hiemit auch, indem es dasselbe für vollwichtig nimmt, die Glückseligkeit nach der Würdigkeit, nemlich nach dem ihm *zugeschriebenen Verdienst* ertheilt.

Die Weltanschauung ist hierin vollendet; denn in dem Begriffe des moralischen Selbstbewufstseyns sind die beyden Seiten reine Pflicht und Wirklichkeit in Einer Einheit gesetzt, und dadurch die eine wie andre nicht als an und für sich seyend, sondern als *Moment* oder als aufgehoben. Difs wird in dem letzten Theile der moralischen Weltanschauung für das Bewufstseyn; die reine Pflicht nemlich setzt es in ein andres Wesen, als es selbst ist, d. h. es setzt sie theils als ein *vorgestelltes*, theils als ein solches, das nicht das ist, was an und für sich gilt, sondern das nichtmoralische gilt vielmehr als vollkommen. Ebenso sich selbst setzt es als ein solches, dessen Wirklichkeit, die der Pflicht unangemessen ist, aufgehoben, und als *aufgehobne* oder in der *Vorstellung* des absoluten Wesens, der Moralität nicht mehr widerspricht.

Für das moralische Bewufstseyn selbst hat jedoch seine moralische Weltanschauung nicht die Bedeutung, dafs es in ihr seinen eignen Begriff entwickelt, und ihn sich zum Gegenstande macht; es hat weder ein Bewufstseyn über diesen Gegensatz der Form, noch auch über den Gegensatz dem Inhalte nach,

dessen Theile es nicht untereinander bezieht und vergleicht, sondern in seiner Entwicklung sich, ohne der zusammenhaltende *Begriff* der Momente zu seyn, fortwälzt. Denn es weiſs nur das *reine Wesen*, oder den Gegenstand, insofern er *Pflicht*, insofern er *abstracter* Gegenstand seines reinen Bewuſstseyns ist, als reines Wissen oder als sich selbst. Es verhält sich also nur denkend, nicht begreiffend. Daher ist ihm der Gegenstand seines *wirklichen* Bewuſstseyns noch nicht durchsichtig; es ist nicht der absolute Begriff, der allein das *Andersseyn* als solches, oder sein absolutes Gegentheil als sich selbst erfaſst. Seine eigne Wirklichkeit, so wie alle gegenständliche Wirklichkeit gilt ihm zwar als das *unwesentliche*; aber seine Freyheit ist die Freyheit des reinen Denkens, welcher darum zugleich die Natur gegenüber als ein ebenso freyes entstanden ist. Weil beydes auf gleiche Weise in ihm ist, die *Freyheit des Seyns* und das Eingeschlossenseyn desselben in das Bewuſstseyn, so wird sein Gegenstand als ein *seyender*, der *zugleich* nur *gedacht*; in dem letzten Theile seiner Anschauung wird der Inhalt wesentlich so gesetzt, daſs sein *Seyn* ein *vorgestelltes* ist, und diese Verbindung des Seyns und des Denkens als das ausgesprochen, was sie in der That ist, das *Vorstellen*.

Indem wir die moralische Weltanschauung so betrachten, daſs diese gegenständliche Weise nichts anderes ist, als der Begriff des moralischen Selbstbewuſstseyns selbst, den es sich gegenständlich macht,

so ergibt sich durch diss Bewuſstseyn über die Form ihres Urſprungs eine andere Geſtalt ihrer Darſtellung. — Das Erſte nemlich, wovon ausgegangen wird, ist das *wirkliche* moraliſche Selbſtbewuſstſeyn, oder daſs *es ein ſolches gibt.* Denn der Begriff ſetzt es in der Beſtimmung, daſs ihm alle Wirklichkeit überhaupt Weſen nur inſofern hat, als sie der Pflicht gemäſs iſt, und er ſetzt diſs Weſen als Wiſſen, d. h. in unmittelbarer Einheit mit dem wirklichen Selbſt; dieſe Einheit ist ſomit ſelbſt wirklich, sie *iſt* ein moraliſches wirkliches Bewuſstseyn. — Dieſes nun als Bewuſstseyn ſtellt sich ſeinen Inhalt als Gegenſtand vor, nemlich als *Endzweck der Welt*, als Harmonie der Moralität und aller Wirklichkeit. Indem es aber dieſe Einheit als *Gegenſtand* vorſtellt, und noch nicht der Begriff ist, der die Macht über den Gegenſtand als solchen hat, so ist sie ihm ein Negatives des Selbstbewuſstseyns, oder sie fällt auſſer ihm, als ein Jenseits seiner Wirklichkeit, aber zugleich als ein ſolches, das *auch* als *ſeyend*, aber nur gedacht wird.

Was ihm, das als Selbſtbewuſstseyn ein *anderes*, denn der Gegenſtand iſt, hiemit übrig bleibt, iſt die Nichtharmonie des Pflichtbewuſstseyns und der Wirklichkeit, und zwar seiner eignen. Der Satz lautet hiemit itzt ſo; *es gibt kein moraliſch vollendetes wirkliches* Selbſtbewuſstseyn; — und da das moraliſche überhaupt nur iſt, inſofern es vollendet iſt, denn die Pflicht iſt das *reine* unvermiſchte *Ansich*, und die Moralität beſteht nur in der Angemeſſenheit zu die-

ſem Reinen, — ſo heiſst der zweyte Satz überhaupt ſo, daſs es *kein moralisch wirkliches* gibt.

Indem es aber drittens Ein Selbſt iſt, ſo iſt es *an sich* die Einheit der Pflicht und der Wirklichkeit; dieſe Einheit wird ihm alſo Gegenſtand, als die vollendete Moralität, — aber als ein *Jenseits* seiner Wirklichkeit, — aber das doch wirklich seyn soll.

In diesem Ziele der ſynthetiſchen Einheit der beyden erſten Sätze, ist die selbstbewuſste Wirklichkeit ſowohl als die Pflicht nur als aufgehobnes Moment geſetzt; denn keines iſt einzeln, aber ſie, in deren weſentlichen Beſtimmung ist, *frey von dem andern* zu ſeyn, sind somit jedes in der Einheit nicht mehr frey von dem andern, also jedes aufgehoben, und ſomit werden sie dem Inhalt nach als ſolche Gegenſtand, deren *jedes für das andre gilt*, und der Form nach, ſo daſs dieſe Austauschung derſelben zugleich nur *vorgeſtellt* ist. — Oder das *wirklich nicht* moralische, weil es ebenso reines Denken und über seine Wirklichkeit erhaben ist, ist in der Vorſtellung doch moraliſch, und wird für vollgültig genommen. Es wird hiedurch der erſte Satz, daſs es ein moraliſches Selbſtbewuſstseyn *gibt*, hergeſtellt, aber verbunden mit dem zweyten, daſs es keines *gibt*, nemlich es *gibt* eines, aber nur in der Vorſtellung; oder es gibt zwar keines, aber es wird von einem andern doch dafür gelten gelaſſen.

b.

Die Verstellung.

In der moralischen Weltanschauung sehen wir einestheils das Bewufstseyn *felbft* feinen Gegenftand mit *Bewufstseyn erzeugen*; wir sehen es denselben weder als ein Fremdes vorfinden, noch auch ihn bewufstlos ihm werden, fondern es verfährt überall nach einem Grunde, aus welchem es das *gegenftändliche Wefen fetzt*; es weifs daffelbe alfo als sich felbft, denn es weifs sich als das *thätige*, das es erzeugt. Es scheint somit hier zu seiner Ruhe und Befriedigung zu kommen, denn diese kann es nur da finden, wo es über seinen Gegenftand nicht mehr hinauszugehen braucht, weil dieser nicht mehr über es hinausgeht. Auf der andern Seite aber fetzt es selbst ihn vielmehr *auffer sich* hinaus, als ein Jenseits seiner. Aber difs an und fürsichseyende ist ebenso als ein solches gesetzt, das nicht frey vom Selbftbewufstseyn, sondern zum Behuf des letztern und durch daffelbe fey.

Die moralische Weltanschauung ist daher in der That nichts anderes, als die Ausbildung dieses zum Grunde liegenden Widerspruchs nach seinen verschiedenen Seiten; sie ist, um einen kantischen Ausdruck hier, wo er am paffendften ist, zu gebrauchen, ein *ganzes Neft* gedankenloser Widersprüche. Das Bewufstseyn verhält sich in dieser Entwicklung so, dafs es ein Moment fefisetzt, und von da un-

mittelbar zum andern übergeht, und das erste aufhebt: wie es aber nun diss zweyte *aufgestellt hat*, *verstellt* es *auch* dasselbe wieder, und macht vielmehr das Gegentheil zum Wesen. Zugleich ist es sich seines Widerspruches und *Verstellens auch* bewufst, denn es geht von einem Momente *unmittelbar* in *Beziehung auf dieses selbst* zu dem entgegengesetzten über; *weil* ein Moment keine Realität für es hat, setzt es eben dasselbe als *reell*, oder was dasselbe ist, um *ein Moment* als an sich seyend zu behaupten, behauptet es das *entgegengesetzte* als das ansichseyende. Es bekennt damit, dafs es ihm in der That mit keinen derselben Ernst ist. Diss ist in den Momenten dieser schwindelnden Bewegung näher zu betrachten.

Lassen wir die Voraussetzung, dafs es ein wirkliches moralisches Bewufstseyn gibt, zuerst auf sich beruhen, weil sie unmittelbar nicht in Beziehung auf etwas vorhergehendes gemacht wird, und wenden uns an die Harmonie der Moralität und der Natur, das erste Postulat. Sie soll *ansich* seyn, nicht für das wirkliche Bewufstseyn, nicht gegenwärtig, sondern die Gegenwart ist vielmehr nur der Widerspruch beyder. In der Gegenwart ist die *Moralität* als *vorhanden* angenommen, und die Wirklichkeit so gestellt, dafs sie nicht in Harmonie mit ihr sey. Das *wirkliche* moralische Bewufstseyn aber ist ein *handelndes*; darin besteht eben die Wirklichkeit seiner Moralität. Im *Handeln* selbst aber ist jene Stellung unmittelbar verstellt; denn das Handeln ist nichts an-

deres als die Verwirklichung des innern moralischen Zwecks, nichts anderes, als die Hervorbringung einer durch den *Zweck bestimmten Wirklichkeit*, oder der Harmonie des moralischen Zwecks und der Wirklichkeit selbſt. Zugleich iſt die Vollbringung der Handlung für das Bewuſstseyn, sie iſt die *Gegenwart* dieser Einheit der Wirklichkeit und des Zweckes; und weil in der vollbrachten Handlung das Bewuſstseyn sich als dieſes Einzelne verwirklicht oder das Daseyn in es zurückgekehrt anschaut, und der Genuſs hierin beſteht, so iſt in der Wirklichkeit des moralischen Zwecks zugleich auch diejenige Form derselben enthalten, welche Genuſs und Glückseligkeit genannt wird. — Das Handeln erfüllt also in der That unmittelbar dasjenige, was nicht ſtatt zu finden aufgeſtellt war, und nur ein Poſtulat, nur Jenseits seyn sollte. Das Bewuſstseyn spricht es also durch die That aus, daſs es mit dem Poſtuliren nicht Ernſt iſt, weil der Sinn des Handelns vielmehr dieſer iſt, das zur Gegenwart zu machen, was nicht in der Gegenwart seyn sollte. Und indem um des Handelns willen die Harmonie poſtulirt wird, — was nemlich durch das Handeln *wirklich* werden soll, muſs *an sich* so seyn, sonst wäre die Wirklichkeit nicht *möglich*, so iſt der Zuſammenhang des Handelns und des Poſtulats so beschaffen, daſs um des Handelns d. h. um der *wirklichen* Harmonie des Zwecks und der Wirklichkeit willen diese Harmonie als *nicht wirklich*, als *jenſeits*, gesetzt wird.

Indem *gehandelt* wird, ist es also mit der *Unangemessenheit* des Zwecks und der Wirklichkeit überhaupt nicht Ernst; dagegen scheint es mit dem *Handeln* selbst Ernst zu seyn. Aber in der That ist die wirkliche Handlung, nur Handlung des *einzelnen* Bewufstseyns, also selbst nur etwas einzelnes und das Werk zufällig. Der Zweck der Vernunft aber als der allgemeine, alles umfassende, Zweck ist nichts geringeres als die ganze Welt; ein Endzweck, der weit über den Inhalt dieser einzelnen Handlung hinausgeht, und daher überhaupt über alles wirkliche handeln hinauszustellen ist. Weil das allgemeine Beste ausgeführt werden soll, wird nichts Gutes gethan. In der That aber ist die *Nichtigkeit* des wirklichen Handelns, und die *Realität* nur des *ganzen* Zwecks, die itzt aufgestellt sind, nach allen Seiten auch wieder verstellt. Die moralische Handlung ist nicht etwas zufälliges, und beschränktes, denn sie hat die reine *Pflicht* zu ihrem Wesen; diese macht den *einzigen ganzen* Zweck aus; und die Handlung also als Verwirklichung desselben ist bey aller sonstigen Beschränkung des Inhalts die Vollbringung des ganzen absoluten Zwecks. Oder wenn wieder die Wirklichkeit als Natur, die ihre *eignen* Gesetze hat und der reinen Pflicht entgegengesetzt ist, genommen wird, so dafs also die Pflicht ihr Gesetz nicht in ihr realisiren kann, so ist es, indem die Pflicht als solche das Wesen ist, in der That *nicht um die Vollbringung* der reinen Pflicht, welche der ganze

Zweck ift, zu thun; denn die Vollbringung hätte vielmehr nicht die reine Pflicht, fondern das ihr entgegengefetzte, die *Wirklichkeit*, zum Zwecke. Aber dafs es nicht um die Wirklichkeit zu thun sey, ift wieder verftellt; denn nach dem Begriffe des moralischen Handelns, ift die reine Pflicht wesentlich *thätiges* Bewufstseyn; es soll also allerdings gehandelt, die absolute Pflicht in der ganzen Natur ausgedrückt und das Moralgesetz Naturgesetz werden.

Laffen wir also diefes *höchste Gut* als das Wefen gelten, fo ift es dem Bewufstseyn mit der Moralität überhaupt nicht Ernft. Denn in diefem höchsten Gute hat die Natur nicht ein anderes Gefetz, als die Moralität hat. Somit fällt das moralische Handeln felbft hinweg, denn das Handeln ift nur unter der Vorausfetzung eines negativen, das durch die Handlung aufzuheben ift. Ift aber die Natur dem Sittengefetze gemäfs, fo würde ja diefes durch das Handeln, durch das Aufheben des Seyenden verletzt. — Es wird alfo in jener Annahme als der wefentliche Zuftand ein folcher eingeftanden, worin das moralische Handeln überflüfsig ift, und gar nicht ftatt findet. Das Poftulat der Harmonie der Moralität und der Wirklichkeit, einer Harmonie, die durch den Begriff des moralifchen Handelns, beyde in Uebereinftimmung zu bringen, gefetzt ift, — drückt sich alfo auch von diefer Seite fo aus: weil das moralifche Handeln der abfolute Zweck ift, fo ift der abfolute Zweck, dafs das moralifche Handeln gar nicht vorhanden fey.

Stellen wir diese Momente, durch die das Bewufstseyn sich in seinem moralischen Vorſtellen fortwälzte, zusammen, so erhellt, dafs es jedes wieder in seinem Gegentheile aufhebt. Es geht davon aus, dafs *für es* die Moralität und Wirklichkeit nicht harmonire, aber es ist ihm damit nicht Ernſt, denn in der Handlung ist *für es* die Gegenwart dieser Harmonie. Es ist ihm aber auch mit diesem *Handeln*, da es etwas einzelnes ist, nicht Ernst; denn es hat einen so hohen Zweck, *das höchste Gut.* Difs ist aber wieder nur eine Verstellung der Sache, denn darin fiele alles Handeln und alle Moralität hinweg. Oder es iſt ihm eigentlich mit dem *moralischen* Handeln nicht Ernst, sondern das wünschenswertheste, absolute ist, dafs das höchſte Gut ausgeführt und das moralische Handeln überflüſſig wäre.

Von diesem Resultate mufs das Bewufstseyn in seiner widersprechenden Bewegung sich weiter fortwälzen, und das *Aufheben* des moralischen Handelns nothwendig wieder verstellen. Die Moralität ist das Ansich; dafs sie statt habe, kann der Endzweck der Welt nicht ausgeführt seyn, sondern das moralische Bewufstseyn mufs *fürsich* seyn, und eine ihm *entgegengesetzte Natur* vorfinden. Aber es an ihm *selbst* mufs vollendet seyn. Difs führt zum zweyten Postulate der Harmonie seiner und der Natur, welche an ihm unmittelbar ist, der Sinnlichkeit. Das moralische Selbstbewufstseyn stellt seinen Zweck als rein, als von Neigungen und Trieben unabhängig auf, so dafs er

die Zwecke der Sinnlichkeit in sich vertilgt hat. — Allein diese aufgestellte Aufhebung des sinnlichen Wesens verstellt es wieder. Es handelt, bringt seinen Zweck zur Wirklichkeit, und die selbstbewufste Sinnlichkeit, welche aufgehoben seyn soll, ist gerade diese Mitte zwischen dem reinen Bewufstseyn, und der Wirklichkeit, — sie ist das Werkzeug des erstern zu seiner Verwirklichung oder das Organ, und das, was Trieb, Neigung genannt wird. Es ist daher nicht Ernst mit dem Aufheben der Neigungen und Triebe, denn eben sie sind das *sich verwirklichende Selbstbewufstseyn.* Aber sie sollen auch nicht *unterdrükt*, sondern der Vernunft nur *gemäfs* seyn. Sie sind ihr auch gemäfs, denn das moralische *Handeln* ist nichts anderes, als das sich verwirklichende, also sich die Gestalt eines *Triebes* gebende Bewufstseyn, das heifst, es ist unmittelbar die gegenwärtige Harmonie des Triebs und der Moralität. Aber in der That ist der Trieb nicht nur diese leere Gestalt, die eine andere Feder, als er selbst ist, in sich haben und von ihr getrieben werden könnte. Denn die Sinnlichkeit ist eine Natur, die ihre eigenen Gesetze und Springfedern an ihr selbst hat; es kann der Moralität daher nicht Ernst damit seyn, die Triebfeder der Triebe, der Neigungswinkel der Neigungen zu seyn. Denn indem diese ihre eigne feste Bestimmtheit und eigenthümlichen Inhalt haben, so wäre vielmehr das Bewufstseyn, dem sie gemäfs wären, ihnen gemäfs; eine Gemäfsheit, welche sich das moralische Selbstbewufstseyn verbittet. Die Harmo-

nie beyder ist also nur *an sich* und *postulirt.* — In dem moralischen Handeln war so eben die *gegenwärtige* Harmonie der Moralität und der Sinnlichkeit aufgestellt, diss aber *ist nun* verstellt; sie ist jenseits des Bewufstseyns in einer neblichten Ferne, worin nichts mehr genau zu unterscheiden noch zu begreiffen ist; denn mit dem Begreiffen dieser Einheit, das wir so eben versuchten, ging es nicht. — In diesem Ansich gibt aber überhaupt das Bewufstseyn sich auf. Dieses Ansich ist seine moralische Vollendung, worin der Kampf der Moralität und der Sinnlichkeit aufgehört hat, und die letztere der erstern auf eine Weise gemäfs ist, die nicht zu fassen ist. — Darum ist diese Vollendung wieder nur eine Verstellung der Sache, denn in der That gabe in ihr vielmehr die *Moralität* selbst sich auf, denn sie ist nur Bewufstseyn des absoluten Zwecks als des *reinen*, also im *Gegensatze* gegen alle andern Zwecke; sie ist ebenso die *Thätigkeit* dieses reinen Zwecks, als sie sich der Erhebung über die Sinnlichkeit, der Einmischung derselben und ihres Gegensatzes und Kampfes mit ihr bewufst ist. — Dafs es mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist, spricht das Bewufstseyn unmittelbar selbst darin aus, dafs es sie in die *Unendlichkeit* hinausverstellt, das heifst, sie als niemals vollendet behauptet.

Vielmehr ist ihm also nur dieser Zwischenzustand der Nichtvollendung das gültige; ein Zustand, der aber doch ein *Fortschreiten* zur Vollendung wenigstens seyn soll. Allein er kann auch diss nicht seyn, denn

das Fortschreiten in der Moralität wäre vielmehr ein Zugehen zum Untergang derselben. Das Ziel nemlich wäre das obige Nichts oder Aufheben der Moralität und des Bewufstseyns selbst; dem Nichts aber immer näher und näher kommen, heifst *abnehmen*. Ausserdem nähme *Fortschreiten* überhaupt ebenso, wie *Abnehmen*, Unterschiede der *Gröſſe* in der Moralität an; allein von diesen kann in ihr keine Rede seyn. In ihr als dem Bewufstseyn, welchem der sittliche Zweck die *reine* Pflicht ist, ist an eine Verschiedenheit überhaupt nicht, am wenigsten an den oberflächlichen der Grösse zu denken; es gibt nur Eine Tugend, nur Eine reine Pflicht, nur Eine Moralität.

Indem es also mit der moralischen Vollendung nicht Ernst ist; sondern vielmehr mit dem Mittelzustande, d. h. wie so eben erörtert, mit der Nichtmoralität, so kommen wir von einer andern Seite auf den Inhalt des ersten Postulats zurück. Es ist nemlich nicht abzusehen, wie Glückseligkeit für difs moralische Bewufstseyn um seiner *Würdigkeit* willen zu fodern ist. Es ist seiner Nichtvollendung sich bewufst, und kann daher die Glückseligkeit in der That nicht als Verdienst, nicht als etwas, dessen es würdig wäre, fodern, sondern sie nur aus einer freyen Gnade, das heifst, die Glückseligkeit als *solche* an und für sich selbst verlangen, und nicht aus jenem abſoluten Grunde, sondern nach Zufall und Willkühr erwarten. — Die Nichtmoralität ſpricht eben hierin aus, was sie ist, — dafs es nicht um die Moralität, sondern um die

Glückseligkeit an und für sich ohne Beziehung auf jene zu thun ist.

Durch diese zweyte Seite der moralischen Weltanschauung wird auch noch die andere Behauptung der erstern aufgehoben, worin die Disharmonie der Moralität und Glückseligkeit vorausgesetzt wird. — Es will nemlich die Erfahrung gemacht werden, daſs es in dieser Gegenwart dem Moralischen oft ſchlecht will, dem Unmoralischen hingegen oft glücklibh gehe. Allein der Zwischenzustand der unvollendeten Moralität, der sich als das wesentliche ergeben hat, zeigt offenbar, daſs diese Wahrnehmung und seynsollende Erfahrung nur eine Verstellung der Sache ist. Denn da die Moralitat unvollendet, das heiſst, die Moralität in der That *nicht* ist, was kann an der Erfahrung seyn, daſs es ihr schlecht gehe? — Indem es zugleich herausgekommen, daſs es um die Glückseligkeit an und für sich zu thun ist, so zeigt es sich, daſs bey Beurtheilung, es gehe dem unmoralischen gut, nicht ein Unrecht gemeynt war, das hier statt finde. Die Bezeichnung eines Individuums als eines unmoralischen fällt, indem die Moralität überhaupt unvollendet ist, *an sich* hinweg, hat also nur einen willkührlichen Grund. Der Sinn und Inhalt des Urtheils der Erfahrung ist dadurch allein dieser, daſs einigen die Glückseligkeit an und für sich nicht zukommen sollte, das heiſst, er ist *Neid*, der sich zum Deckmantel die Moralität nimmt. Der Grund aber, warum Andern das sogenannte Glück zu Theil werden sollte, ist die gu-

te Freundschaft, die ihnen und sich selbst, diese Gnade d. h. diesen Zufall *gönnt* und *wünscht.*

Die Moralität also im moralischen Bewufstseyn ist unvollendet, difs ist es, was itzt aufgestellt wird, aber es ist ihr Wesen nur das *vollendete reine* zu seyn; die unvollendete Moralität ist daher unrein, oder sie ist Immoralität. Die Moralität selbst ist also in einem andern Wesen, als in dem wirklichen Bewufstseyn; es ist ein heiliger moralischer Gesetzgeber. — Die im Bewufstseyn *unvollendete* Moralität, welche der Grund dieses Postulirens ift, hat *zunächst* die Bedeutung, dafs die Moralität, indem sie im Bewufstseyn als *wirklich* gesetzt wird, in der Beziehung auf ein *Anderes*, auf ein Daseyn steht, also selbst an ihr das Andersseyn oder den Unterschied erhält, wodurch eine vielfache Menge von moralischen Geboten entsteht. Das moralische Selbstbewufstseyn hält aber zugleich diese *vielen* Pflichten für unwesentlich; denn es ist nur um die *Eine* reine Pflicht zu thun, und *für es* haben sie, insofern sie *bestimmte* sind, keine Wahrheit. Sie können ihre Wahrheit also nur in einem Andern haben, und sind, was sie für es nicht sind, heilig durch einen heiligen Gesetzgeber. — Allein difs ist selbst wieder nur eine Verstellung der Sache. Denn das moralische Selbstbewufstseyn ist sich das absolute, und Pflicht schlechthin nur das, was *es* als Pflicht *weifs*. Es weifs aber nur die reine Pflicht als Pflicht; was ihm nicht heilig ist, ist an sich nicht heilig, und was an sich nicht heilig ift, kann durch

das heilige Wesen nicht geheiliget werden. Es ist dem moralischen Bewufstfeyn auch überhaupt damit nicht Ernst, etwas *durch ein anderes* Bewufstseyn, als es selbst ist, heiligen zu laffen; denn es ist ihm schlechthin nur das heilig, was ihm durch *sich selbst und in ihm* heilig ist. — Es ist also ebensowenig damit Ernst, dafs difs andere Wesen ein heiliges sey, denn in ihm sollte etwas zur Wesenheit gelangen, was für das moralische Bewufstseyn d. h. an sich keine Wesenheit hat.

Wenn das heilige Wesen postulirt wurde, dafs in ihm die Pflicht nicht als reine Pflicht, sondern als eine Vielheit *bestimmter* Pflichten ihre Gültigkeit hatte, so mufs also dieses wieder verstellt, und das andere Wesen allein insofern heilig seyn, als in ihm nur *die reine Pflicht* Gültigkeit hat. Die reine Pflicht hat auch in der That Gültigkeit nur in einem andern Wesen, nicht in dem moralischen Bewufstseyn. Obschon in ihm die reine Moralität allein zu gelten scheint, so mufs doch dieses anders gestellt werden, denn es ist zugleich natürliches Bewufstseyn. Die Moralität ist in ihm von der Sinnlichkeit afficirt und bedingt, also nicht an und für sich, sondern eine Zufalligkeit des freyen *Willens;* in ihm aber als reinem *Willen* eine Zufälligkeit des *Wiffens;* *an und für sich* ist die Moralität daher in einem andern Wesen.

Dieses Wesen ist also hier die rein vollendete Moralität darum, weil sie in ihm nicht in Be-

ziehung auf Natur und Sinnlichkeit steht. Allein die *Realität* der reinen Pflicht ist ihre *Verwirklichung* in Natur und Sinnlichkeit. Das moralische Bewufstseyn setzt seine Unvollkommenheit darein, dafs in ihm die Moralität eine *positive* Beziehung auf die Natur und Sinnlichkeit hat, da ihm difs für ein wesentliches Moment derselben gilt, dafs sie schlechthin nur eine *negative* Beziehung darauf habe. Das reine moralische Wesen dagegen, weil es erhaben über den *Kampf* mit der Natur und Sinnlichkeit ist, steht nicht in einer *negativen* Beziehung darauf. Es bleibt ihm also in der That nur die *positive* Beziehung darauf übrig, d. h. eben dasjenige, was so eben als das unvollendete, als das unmoralische galt. Die *reine Moralität* aber ganz getrennt von der Wirklichkeit, so dafs sie ebensosehr ohne positive Beziehung auf diese wäre, wäre eine bewufstlose, unwirkliche Abstraction, worinn der Begriff der Moralität, Denken der reinen Pflicht und ein Willen und Thun zu seyn, schlechthin aufgehoben wäre. Dieses so rein moralische Wesen ist daher wieder eine Verstellung der Sache, und aufzugeben.

In diesem rein moralischen Wesen aber nähern sich die Momente des Widerspruchs, in welchem difs synthetische Vorstellen sich herumtreibt, und die entgegengesetzten *Auchs*, die es, ohne diese seine Gedanken zusammenzubringen, aufeinander folgen, und ein Gegentheil immer durch das andere ablösen läfst, so

sehr, daſs das Bewuſstseyn hier seine moralische Welt-anschauung aufgeben, und in sich zurückfliehen muſs.

Es erkennt seine Moralität darum als nicht vollendet, weil es von einer ihr entgegengesetzten Sinnlichkeit und Natur afficirt ist, welche theils die Moralität selbst als solche trübt, theils eine Menge von Pflichten entſtehen macht, durch die es im concreten Falle des wirklichen Handeln in Verlegenheit geräth; denn jeder Fall ist die Concretion vieler moralischen Beziehungen, wie ein Gegenstand der Wahrnehmung überhaupt, ein Ding von vielen Eigenschaften ist; und indem die *bestimmte* Pflicht Zweck ist, hat sie einen Inhalt, und ihr *Inhalt* ist ein Theil des Zwecks, und die Moralität nicht rein. — Diese hat also in einem andern Wesen ihre *Realität*. Aber diese Realität heiſst nichts anderes, als daſs die Moralität hier *an* und *für sich* sey, — *für sich* d. h. Moralität eines *Bewuſstseyns* sey, *an sich*, das heiſst, *Daseyn* und *Wirklichkeit* habe. — In jenem ersten unvollendeten Bewuſstseyn ist die Moralität nicht ausgeführt; sie ist darin das *Ansich* im Sinne eines *Gedankendinges*; denn sie ist mit Natur und Sinnlichkeit, mit der Wirklichkeit des Seyns und des Bewuſstseyns vergesellschaftet, die ihren Innhalt ausmacht, und Natur und Sinnlichkeit ist das moralisch nichtige. — In dem zweyten ist die Moralität als *vollendet*, und nicht als ein unausgeführtes Gedankending vorhanden. Aber diese Vollendung besteht eben darin, daſs die Moralität in einem *Bewuſstseyn*, *Wirklichkeit*, so wie *freye Wirklich-*

keit, Daseyn überhaupt hat, nicht das leere, sondern erfüllte inhaltsvolle ist; — das heißt, die Vollendung der Moralität wird darin gesetzt, daſs das, was so eben als das moralischnichtige bestimmt wurde, in ihr und an ihr vorhanden ist. Sie soll das einemal schlechthin nur als das unwirkliche Gedankending der reinen Abstraction Gültigkeit, aber ebensowohl in dieser Weise keine Gültigkeit haben; ihre Wahrheit soll darin bestehen, der Wirklichkeit entgegengesetzt, und von ihr ganz frey und leer, und wieder darin, Wirklichkeit zu seyn.

Der Synkretismus dieser Widersprüche, der in der moralischen Weltanschauung auseinandergelegt ist, fällt in sich zusammen, indem der Unterschied, worauf er beruht, von solchem, das nothwendig gedacht und gesetzt werden müſste, und doch zugleich unwesentlich sey, zu einem Unterschiede wird, der nicht einmal mehr in den Worten liegt. Was am Ende als ein verschiedenes gesetzt wird, sowohl als das Nichtige, wie als das Reelle ist ein und eben dasselbe, das Daseyn und die Wirklichkeit; und was absolut nur als das *Jenseits* des wirklichen Seyns und Bewuſstseyns, und ebensowohl nur in ihm und als ein Jenseits das nichtige seyn soll, ist die reine Pflicht, und das Wissen derselben als des Wesens. Das Bewuſstseyn, das diesen Unterschied macht, der keiner ist, die Wirklichkeit, für das nichtige und das reale zugleich, — die reine Moralität ebenso für das wahre

Wesen so wie für das wesenlose aussagt, spricht die Gedanken, die es vorher trennte, zusammen aus, spricht es selbst aus, daſs es ihm mit dieser Bestimmung und der Auseinanderstellung der Momente des *Selbsts*, und des *Ansichs* nicht Ernst ist, sondern daſs es das, was es als das absolute auſſer dem Bewuſstseyn *Seyende* aussagt, vielmehr in dem Selbst des Selbstbewuſstseyns eingeschlossen behält, und was es als das absolut *Gedachte* oder das absolute *Ansich* aussagt, eben darum für ein nicht Wahrheit habendes nimmt. — Es wird für das Bewuſstseyn, daſs das Auseinanderstellen dieser Momente eine Verstellung ist, und es wäre *Heucheley*, wenn es sie doch beybehielte. Aber als moralisches reines Selbstbewuſstseyn flieht es aus dieser Ungleichheit seines *Vorstellens* mit dem, was sein *Wesen* ist, aus dieser Unwahrheit, welche das für wahr aussagt, was ihm für unwahr gilt, mit Abscheu in sich zurück. Es ist *reines Gewissen*, welches eine solche moralische Weltvorstellung verschmäht; es ist *in sich selbst* der einfache seiner gewisse Geist, der ohne die Vermittlung jener Vorstellungen unmittelbar gewissenhafft handelt, und in dieser Unmittelbarkeit seine Wahrheit hat. — Wenn aber diese Welt der Verstellung nichts anders als die Entwiklung des moralischen Selbstbewuſstseyns in seinen Momenten, und hiemit seine *Realität* ist, so wird es durch sein Zurückgehen in sich, seinem Wesen nach nichts anderes werden; sein Zurückgehen, in sich ist vielmehr nur das *erlangte Bewuſstseyn*, daſs

seine Wahrheit eine vorgegebene ist. Es *müſste* sie noch immer für *seine* Wahrheit *ausgeben*, denn es müſste sich als gegenständliche Vorstellung ausſprechen und darstellen, aber *wüſste*, daſs diſs nur eine Verstellung ist; er wäre hiemit in der That die Heucheley, und jenes *Verschmähen* jener Verstellung schon die erste Aeuſſerung der Heucheley.

c.

Das Gewiſſen, die ſchöne Seele, das Böſe und ſeine Verzeyhung.

Die Antinomie der moralischen Weltanschauung, daſs es ein moralisches Bewuſstseyn gibt, und daſs es keines gibt, — oder das das Gelten der Pflicht ein Jenseits des Bewuſstseyns ist, und umgekehrt nur in ihm statt findet, war in die Vorstellung zusammengefaſst worden, worin das nichtmoralische Bewuſstseyn für moralisch gelte, sein zufälliges Wissen und Wollen für vollwichtig angenommen, und die Glückseligkeit ihm aus Gnade zu Theil werde. Diese sich selbst widersprechende Vorstellung nahm das moralische Selbſtbewuſstseyn nicht über sich, sondern verlegte sie in ein ihm andres Wesen. Aber diſs Hinausſetzen deſſen, was es als nothwendig denken muſs, auſſer sich selbst, ist ebenso der Widerspruch der Form nach, wie jener es dem Inhalte

nach ist. Weil aber an sich eben das, was als widersprechend erscheint, und in dessen Trennung und Wiederauflösung die moralische Weltanschauung sich herumtreibt, dasselbe ist, die reine Pflicht nemlich als das *reine Wissen*, nichts anders als das *Selbst* des Bewufstseyns, und das Selbst des Bewufstseyns das *Seyn* und *Wirklichkeit*; — ebenso was jenseits des *wirklichen* Bewufstseyns seyn soll, nicht anders als das reine Denken, also in der That das Selbst ist, so geht *für uns* oder *an sich* das Selbstbewufstseyn in sich zurück, und weifs dasjenige Wesen als sich selbst, worin das *Wirkliche* zugleich *reines Wissen* und *reine Pflicht* ist. Es selbst ist sich das in seiner Zufälligkeit vollgültige, das seine unmittelbare Einzelnheit als das reine Wissen und Handeln, als die wahre Wirklichkeit und Harmonie weifs.

Difs *Selbst des Gewissens*, der seiner unmittelbar als der absoluten Wahrheit und des Seyns gewifse Geist, ist das *dritte Selbst*, das uns aus der dritten Welt des Geistes geworden ist, und ist mit den vorherigen kurz zu vergleichen. Die Totalität oder Wirklichkeit, welche sich als die Wahrheit der sittlichen Welt darstellt, ist das Selbst der *Person*; ihr Daseyn ist das *Anerkanntseyn*. Wie die Person das substanzleere Selbst ist, so ist difs ihr Daseyn ebenso die abstracte Wirklichkeit; die Person *gilt* und zwar unmittelbar; das Selbst ist der in dem Elemente seines Seyns unmittelbar ruhende Punkt; er ist ohne die Abtrennung von seiner Allgemeinheit, beyde daher nicht

in Bewegung und Beziehung aufeinander, das allgemeine ist ohne Unterscheidung in ihm, und weder Inhalt des Selbſts, noch ist das Selbſt durch sich selbst erfüllt. — Das *zweyte Selbſt* ist die zu ihrer Wahrheit gekommne Welt der Bildung oder der sich wiedergegebne Geist der Entzweyung, — die absolute Freyheit. In diesem Selbſt tritt jene erſte unmittelbare Einheit der Einzelnheit und Allgemeinheit auseinander; das Allgemeine, das ebenso rein geistiges Wesen, Anerkanntseyn oder allgemeiner Willen und Wiſſen bleibt, ist *Gegenſtand* und Inhalt des Selbſts und seine allgemeine Wirklichkeit. Aber es hat nicht die Form des vom Selbſt freyen Daseyns; es kommt in diesem Selbſt daher zu keiner Erfüllung und zu keinem positiven Inhalt, zu keiner Welt. Das moralische Selbſtbewufstſeyn läſst seine Allgemeinheit zwar frey, so daſs sie eine eigne Natur wird, und ebenso hält es sie in sich als aufgehoben fest. Aber es ist nur das verstellende Spiel der Abwechslung dieser beyden Bestimmungen. Als Gewiſſen erst hat es in seiner *Selbſtgewiſsheit* den *Inhalt* für die vorhin leere Pflicht so wie für das leere Recht und den leeren allgemeinen Willen; und weil diese Selbſtgewiſsheit ebenso das *unmittelbare* ist, das Daseyn selbst.

Zu dieser seiner Wahrheit gelangt verläſst also oder hebt das moralische Selbstbewuſstseyn vielmehr die Trennung in sich selbst auf, woraus die Verstellung entsprungen, die Trennung des *Anſich* und des *Selbſts*, der reinen Pflicht als des reinen *Zwecks*,

und der *Wirklichkeit* als einer dem reinen Zwecke entgegengesetzten Natur und Sinnlichkeit. Es ist so in sich zurückgekehrt, *concreter* moralischer Geist, der nicht am Bewufstseyn der reinen Pflicht sich einen leeren Maßſtab gibt, welcher dem wirklichen Bewufstseyn entgegengesetzt wäre, sondern die reine Pflicht ebenso wie die ihr entgegengesetzte Natur sind aufgehobne Momente; er ist in unmittelbarer Einheit sich *verwirklichendes moralisches* Wesen, und die Handlung unmittelbar *concrete* moralische Gestalt.

Es ist ein Fall des Handelns vorhanden; er ist eine gegenſtändliche Wirklichkeit für das wiſſende Bewufstſeyn. Dieses als Gewiſſen weiſs ihn auf unmittelbare concrete Weise, und er ist zugleich nur wie es ihn weiſs. Zufällig ist das Wiſſen, insofern es ein anderes ist, als der Gegenſtand; der seiner selbſt gewiſſe Geiſt aber iſt nicht mehr ein solches zufälliges Wiſſen und Erschaffen von Gedanken in sich, von denen die Wirklichkeit verschieden wäre, sondern indem die Trennung des *Anſich* und des *Selbſts* aufgehoben ist, so ist der Fall unmittelbar in der sinnlichen *Gewiſsheit* des Wiſſens, wie er *anſich* ist, und er ist nur so *anſich*, wie er in diesem Wiſſen ist. — Das Handeln als die Verwirklichung ist hiedurch die reine Form des Willens; die bloſſe Umkehrung der Wirklichkeit als eines *seyenden* Falles, in eine *gethane* Wirklichkeit, der bloſſen Weise des *gegenſtändlichen* Wiſſens in die Weise des Wiſſens

von der *Wirklichkeit* als einem vom Bewußtseyn hervorgebrachten. Wie die sinnliche Gewißheit unmittelbar in das Ansich des Geistes aufgenommen oder vielmehr umgekehrt ist, so ist auch diese Umkehrung einfach und unvermittelt, ein Uebergang durch den reinen Begriff ohne Aenderung des Inhalts, der durch das Interesse des von ihm wissenden Bewußtseyns bestimmt ist. — Das Gewissen sondert ferner die Umstände des Falles nicht in verschiedene Pflichten ab. Es verhält sich nicht als *positives allgemeines Medium*, worin die vielen Pflichten, jede für sich, unverrückte Substantialität erhielten, so daß *entweder* gar nicht gehandelt werden könnte, weil jeder concrete Fall die Entgegensetzung überhaupt, und als moralischer Fall die Entgegensetzung der Pflichten enthält, in der Bestimmung des Handelns also Eine Seite, Eine Pflicht immer *verletzt* würde; — *oder* daß, wenn gehandelt wird, die Verletzung einer der entgegengesetzten Pflichten wirklich einträte. Das Gewissen ist vielmehr das negative Eins oder absolute Selbst, welches diese verschiedenen moralischen Substanzen vertilgt; es ist einfaches pflichtmässiges Handeln, das nicht diese oder jene Pflicht erfüllt, sondern das concrete Rechte weiß und thut. Es ist daher überhaupt erst das moralische *Handeln* als Handeln, worein das vorhergehende thatlose Bewußtseyn der Moralität übergegangen ist. — Die concrete Gestalt der That mag vom unterscheidenden Bewußtseyn in verschiedene Eigenschaften, d. h. hier

in verschiedene moralische Beziehungen analysirt, und diese entweder jede, wie es seyn muſs, wenn sie Pflicht seyn soll, für absolut geltend ausgesagt oder auch verglichen und geprüft werden. In der einfachen moralischen Handlung des Gewiſſens sind die Pflichten so verschüttet, daſs allen diesen einzelnen Wesen unmittelbar *Abbruch* gethan wird, und das prüffende Rütteln an der Pflicht in der unwankenden Gewiſsheit des Gewiſſens gar nicht ſtatt findet.

Ebensowenig ist im Gewiſſen jene hin und hergehende Ungewiſsheit des Bewuſstseyns vorhanden, welches bald die sogenannte reine Moralität auſser sich in ein anderes heiliges Wesen setzt, und sich selbst als das unheilige gilt, bald aber auch wieder die moralische Reinheit in sich, und die Verknüpfung des Sinnlichen mit dem Moralischen in das andere Wesen setzt.

Es entsagt allen diesen Stellungen und Verſtellungen der moralischen Weltanschauung, indem es dem Bewuſstseyn entsagt, das die Pflicht und die Wirklichkeit als widersprechend faſst. Nach diesem letztern handle ich moralisch, indem ich mir *bewuſst* bin, nur die reine Pflicht zu vollbringen, nicht irgend *etwas anders*, diſs heiſst in der That, *indem ich nicht* handle. Indem ich aber wirklich handle, bin ich mir eines *andern*, einer *Wirklichkeit*, die vorhanden ist, und einer die ich hervorbringen will, bewuſst, habe einen *beſtimmten* Zweck und erfülle eine *beſtimmte* Pflicht; es

ist was *anderes* darin, als die reine Pflicht, die allein beabsichtiget werden sollte. — Das Gewissen ist dagegen das Bewußtseyn darüber, daß, wenn das moralische Bewußtseyn die *reine Pflicht* als das Wesen seines Handelns aussagt, dieser reine Zweck eine Verstellung der Sache ist; denn die Sache selbst ist, daß die reine Pflicht in der leeren Abstraction des reinen Denkens besteht, und ihre Realität und Inhalt nur an einer bestimmten Wirklichkeit hat, einer Wirklichkeit, welche Wirklichkeit des Bewußtseyns selbst und desselben nicht als eines Gedankendings, sondern als eines Einzelnen ist. Das Gewissen hat *für sich selbst*, seine Wahrheit an der *unmittelbaren Gewißheit* seiner selbst. Diese *unmittelbare* concrete Gewißheit seiner selbst ist das Wesen; sie nach dem Gegensatze des Bewußtseyns betrachtet, so ist die eigne unmittelbare *Einzelnheit* der Inhalt des moralischen Thuns; und die *Form* desselben ist eben dieses Selbst als reine Bewegung, nemlich als das *Wissen* oder die *eigne Ueberzeugung*.

Diß in seiner Einheit und in der Bedeutung der Momente näher betrachtet, so erfaßte das moralische Bewußtseyn sich nur als das *Ansich* oder *Wesen*; als Gewissen aber erfaßt es sein *Fürsichseyn* oder sein *Selbst*. — Der Widerspruch der moralischen Weltanschauung *löst* sich *auf*, d. h. der Unterschied, der ihm zu Grunde liegt, zeigt sich kein Unterschied zu seyn, und er läufft in die reine Negativität zusammen; diese aber ist eben das *Selbst*; ein einfaches *Selbst*,

welches ebensowohl *reines* Wiſſen, als Wiſſen seiner als *dieses einzelnen* Bewuſstseyns ist. Diſs Selbſt macht daher den Inhalt des vorher leeren Wesens aus, denn es ist das *wirkliche*, welches nicht mehr die Bedeutung hat, eine dem Wesen fremde und in eignen Gesetzen selbstständige Natur zu seyn. Es ist als das Negative der *Unterſchied* der reines Wesens, ein Inhalt und zwar ein solcher, welcher an und für sich gilt.

Ferner ist diſs Selbſt als reines sich selbstgleiches Wiſſen das *schlechthin Allgemeine*, so daſs eben diſs Wiſſen *als sein eignes* Wiſſen, als Ueberzeugung die *Pflicht* ist. Die Pflicht ist nicht mehr das dem Selbſt gegenübertretende Allgemeine, sondern ist gewuſst, in dieser Getrenntheit kein Gelten zu haben; es ist itzt das Gesetz, das um des Selbſts willen, nicht um dessen willen das Selbſt ist. Das Gesetz und die Pflicht hat aber darum nicht allein die Bedeutung des *Fürſichſeyns*, sondern auch des *Anſichſeyns*, denn diſs Wiſſen ist um seiner Sichselbſtgleichheit willen eben das *Anſich*. Diſs *Anſich* trennt sich auch im Bewuſstseyn von jener unmittelbaren Einheit mit dem Fürſichseyn; so gegenübertretend ist es *Seyn*, *Seyn für anderes*. — Die Pflicht eben wird itzt als Pflicht, die vom Selbſt verlaſſen iſt, gewuſst, nur *Moment* zu seyn, ſie iſt von ihrer Bedeutung, *abſolutes Wesen* zu seyn, zum Seyn, das nicht Selbſt, nicht *für ſich* iſt, herabgesunken und also *Seyn für anderes*. Aber diſs *Seyn für anderes* bleibt ebendarum wesentliches Moment, weil das Selbſt als Bewuſstseyn den Gegensatz des Fürſichseyns und des

Seyns für anderes ausmacht, und itzt die Pflicht an ihr unmittelbar *wirkliches*, nicht mehr bloſs das abſtracte reine Bewuſstseyn iſt.

Diſs *Seyn für anderes* ist also die *anſichseyende* vom Selbſt unterschiedne Subſtanz. Das Gewiſſen hat die reine Pflicht oder das *abſtracte Anſich* nicht aufgegeben, sondern sie ist das wesentliche Moment, als *Allgemeinheit* sich zu andern zu verhalten. Es ist das gemeinschaftliche Element der Selbstbewuſstseyn, und dieses die Subſtanz, worin die That *Beſtehen* und *Wirklichkeit* hat; das Moment des *Anerkanntwerdens* von den andern. Das moralische Selbſtbewuſstseyn hat diſs Moment des Anerkanntseyns, des *reinen Bewuſstſeyns*, welches *da iſt*, nicht; und ist dadurch überhaupt nicht handelndes, nicht verwirklichendes. Sein *Anſich* ist ihm entweder das abſtracte *unwirkliche* Wesen, oder das *Seyn* als eine *Wirklichkeit*, welche nicht geiſtig iſt. Die *seyende Wirklichkeit* des Gewiſsens aber ist eine solche, welche *Selbſt* iſt, d. h. das seiner bewuſste Daseyn, das geiſtige Element des Anerkanntwerdens. Das Thun ist daher nur das Uebersetzen seines *einzelnen* Inhalts in das *gegenſtändliche* Element, worin er allgemein und anerkannt ist, und eben diſs, daſs er anerkannt ist, macht die Handlung zur Wirklichkeit. Anerkannt und dadurch wirklich ist die Handlung, weil die daseyende Wirklichkeit unmittelbar mit der Ueberzeugung oder dem Wiſſen verknüpft, oder das Wiſſen von seinem Zwecke unmittelbar das Element des Daseyns, das allgemeine Anerkennen iſt. Denn

das *Wesen* der Handlung, die Pflicht besteht in der *Ueberzeugung* des Gewissens von ihr; diese Ueberzeugung ist eben das *Ansich* selbst; es ist das *an sich allgemeine* Selbstbewufstseyn, oder das *Anerkanntseyn* und hiemit die Wirklichkeit. Das mit der Ueberzeugung von der Pflicht gethane ist also unmittelbar ein solches, das Bestand und Daseyn hat. Es ist also da keine Rede mehr davon, dafs die gute Absicht nicht zu Stande komme, oder dafs es dem Guten schlecht geht; sondern das als Pflicht gewufste vollführt sich und kommt zur Wirklichkeit, weil eben das Pflichtmässige das Allgemeine aller Selbstbewufstseyn, das anerkannte und also Seyende ist. Getrennt und allein genommen, ohne den Inhalt des Selbsts aber ist diese Pflicht das *Seyn für anderes*, das durchsichtige, das nur die Bedeutung gehaltloser Wesenheit überhaupt hat.

Sehen wir auf die Sphäre zurück, mit der überhaupt die *geistige Realität* eintrat, so war es der Begriff, dafs das Aussprechen der Individualität das *An- und für sich seyn*. Aber die Gestalt, welche diesen Begriff unmittelbar ausdrückte, war das *ehrliche Bewufstseyn*, das sich mit der *abstracten Sache selbst* herumtrieb. Diese *Sache selbst*, war dort *Prädicat*; im Gewissen aber erst ist sie *Subject*, das alle Momente des Bewufstseyns an ihm gesetzt hat, und für welches alle diese Momente, Substantialität überhaupt, äusseres Daseyn und Wesen des Denkens, in dieser Gewifsheit seiner selbst enthalten sind. Substantialität überhaupt hat die *Sache selbst* in der Sittlichkeit, äusseres Daseyn in der

Bildung, sich selbstwissende Wesenheit des Denkens in der Moralität, und im Gewissen ist sie das *Subject*, das diese Momente an ihm selbst weiss. Wenn das ehrliche Bewufstseyn nur immer *die leere Sache selbst* ergreifft, so gewinnt dagegen das Gewissen sie in ihrer Erfüllung, die es ihr durch sich gibt. Es ist diese Macht dadurch, dafs es die Momente des Bewufstseyns als *Momente* weifs, und als ihr negatives Wesen, sie beherrscht.

Das Gewissen in Beziehung auf die einzelnen Bestimmungen des Gegensatzes, der am Handeln erscheint, und sein Bewufstseyn über die Natur derselben betrachtet, so verhält es sich zuerst als *Wissendes* zur *Wirklichkeit* des *Falles*, worin zu handeln ist. Insofern das Moment der *Allgemeinheit* an diesem Wissen ist, gehört zum Wissen des gewissenhaften Handelns, die vorliegende Wirklichkeit auf uneingeschränkte Weise zu umfassen, und also die Umstände des Falles genau zu wissen und in Erwägung zu ziehen. Difs Wissen aber, da es die Allgemeinheit als ein *Moment kennt*, ist daher ein solches Wissen von diesen Umständen, das sich bewufst ist, sie nicht zu umfassen oder darin nicht gewissenhafft zu seyn. Die wahrhafft allgemeine und reine Beziehung des Wissens wäre eine Beziehung auf ein nicht *entgegengesetztes*, auf sich selbst; aber das *Handeln* durch den Gegensatz, der in ihm wesentlich ist, bezieht sich auf ein Negatives des Bewufstseyns, auf eine *an sich seyende Wirklichkeit*. Gegen die Einfachheit des

reinen Bewuſstseyns, das abſolut *andere*, oder die Mannichfaltigkeit *an sich*, ist sie eine abſolute Vielheit der Umſtände, die sich rückwärts in ihre Bedingungen, seitwärts in ihrem Nebeneinander, vorwärts in ihren Folgen unendlich theilt und ausbreitet. — Das gewiſſenhaffte Bewuſstseyn iſt dieſer Natur der Sache und ſeines Verhältniſſes zu ihr bewuſst, und weiſs, daſs es den Fall, in dem es handelt, nicht nach dieſer gefoderten Allgemeinheit kennt, und daſs ſein Vorgeben dieſer gewiſſenhafften Erwägung aller Umſtände nichtig iſt. Dieſe Kenntniſs und Erwägung aller Umſtände aber iſt nicht gar nicht vorhanden; allein nur als *Moment*, als etwas, das nur für *andere* ist; und sein unvollſtändiges Wiſſen, weil es *ſein* Wiſſen ist, gilt ihm als hinreichendes vollkommenes Wiſſen.

Auf gleiche Weiſe verhält es sich mit der Allgemeinheit des *Weſens*, oder der Beſtimmung des Inhalts durchs reine Bewuſstseyn. — Das zum Handeln schreitende Gewiſſen bezieht sich auf die vielen Seiten des Falles. Dieſer schlägt sich auseinander, und ebenso die Beziehung des reinen Bewuſstseyns auf ihn, wodurch die Mannichfaltigkeit des Falles eine Mannichfaltigkeit von *Pflichten* ist. — Das Gewiſſen weiſs, daſs es unter ihnen zu wählen und zu entſcheiden hat; denn keine ist in ihrer Beſtimmtheit oder in ihrem Inhalte abſolut, ſondern nur die *reine Pflicht*. Aber diſs Abſtractum hat in ſeiner Realität die Bedeutung des selbstbewuſsten Ich erlangt. Der

seiner selbst gewisse Geist ruht als Gewissen in sich, und seine *reale* Allgemeinheit, oder seine Pflicht liegt in seiner reinen *Ueberzeugung* von der Pflicht. Diese *reine* Ueberzeugung ist als solche so leer als die reine *Pflicht*, rein in dem Sinne, daſs nichts in ihr, kein bestimmter Inhalt Pflicht ist. Es soll aber gehandelt, es muſs von dem Individuum *bestimmt* werden; und der seiner selbst gewisse Geist, in dem das Ansich die Bedeutung des selbstbewuſsten Ich erlangt hat, weiſs diese Bestimmung und Inhalt in der unmittelbaren *Gewiſsheit* seiner selbst zu haben. Diese ist als Bestimmung und Inhalt das *natürliche* Bewuſstseyn, das heiſst, die Triebe und Neigungen. — Das Gewissen erkennt keinen Inhalt für es als absolut, denn es ist absolute Negativität alles Bestimmten. Es bestimmt *aus sich selbst*; der Kreis des Selbsts aber, worein die Bestimmtheit als solche fällt, ist die sogenannte Sinnlichkeit; einen Inhalt aus der unmittelbaren Gewiſsheit seiner selbst zu haben, findet sich nichts bey der Hand, als sie. — Alles, was in frühern Gestalten, als Gut oder Schlecht, als Gesetz und Recht sich darstellte, ist ein *Anderes* als die unmittelbare Gewiſsheit seiner selbst; es ist ein *Allgemeines*, das jetzt ein Seyn für anderes ist; oder anders betrachtet, ein Gegenstand, welcher das Bewuſstseyn mit sich selbst vermittelnd, zwischen es und seine eigene Wahrheit tritt und es vielmehr von sich absondert, als daſs er seine Unmittelbarkeit wäre. — Dem Gewissen aber ist die Gewiſsheit seiner selbst die reine unmittelbare

Wahrheit; und diese Wahrheit ist also seine als *Inhalt* vorgestellte unmittelbare Gewissheit seiner selbst, das heisst, überhaupt die Willkühr des Einzelnen und die Zufälligkeit seines bewusstlosen natürlichen Seyns.

Dieser Inhalt gilt zugleich als moralische *Wesenheit* oder als *Pflicht*. Denn die reine Pflicht ist, wie schon bey dem Prüffen der Gesetze sich ergab, schlechthin gleichgültig gegen jeden Inhalt, und verträgt jeden Inhalt. Hier hat sie zugleich die wesentliche Form des *Fürsichseyns*, und diese Form der individuellen Ueberzeugung ist nichts anderes als das Bewusstseyn von der Leerheit der reinen Pflicht, und davon dass sie nur Moment, dass seine Substantialität ein Prädicat ist, welches sein Subject an dem Individuum hat, dessen Willkühr ihr den Inhalt gibt, jeden an diese Form knüpfen, und seine Gewissenhafftigkeit an ihn hefften kann. — Ein Individuum vermehrt sein Eigenthum auf eine gewisse Weise; es ist Pflicht, dass jedes für die Erhaltung seiner selbst wie auch seiner Familie, nicht weniger für die *Möglichkeit* sorgt, seinen Nebenmenschen nützlich zu werden, und Hülfsbedürftigen gutes zu thun. Das Individuum ist sich bewusst, dass diss Pflicht ist, denn dieser Inhalt ist unmittelbar in der Gewissheit seiner selbst enthalten; es sieht ferner ein, dass es diese Pflicht in diesem Falle erfüllt. Andere halten vielleicht diese gewisse Weise für Betrug; *sie* halten sich an andere Seiten des concreten Falles, *es* aber hält

diese Seite dadurch fest, daſs es sich der Vermehrung des Eigenthums als reiner Pflicht bewuſst ist. — So erfüllt das, was andere Gewaltthätigkeit und Unrecht nennen, die Pflicht gegen Andere seine Selbstständigkeit zu behaupten, was sie Feigheit nennen, — die Pflicht, sich das Leben und die Möglichkeit der Nützlichheit für die Nebenmenschen zu erhalten; was sie aber die Tapferkeit nennen, verletzt vielmehr beyde Pflichten. Die Feigheit darf aber nicht so ungeschickt seyn, nicht zu wissen, daſs die Erhaltung des Lebens und der Möglichkeit, andern nützlich zu seyn, Pflichten sind, nicht von der Pflichtmäſsigkeit ihres Handels *überzeugt* zu seyn und nicht zu wissen, daſs in dem *Wissen* das Pflichtmäſsige besteht; sonst begienge sie die Ungeschicklichkkeit, unmoralisch zu seyn. Da die Moralität in dem Bewuſstseyn, die Pflicht erfüllt zu haben, liegt, so wird dem Handeln, das Feigheit, eben so wenig als dem, das Tapferkeit genannt wird, diſs nicht fehlen; das Abstractum, das Pflicht heiſst, ist wie jedes, so auch dieses Inhalts fähig, es weiſs also, was es thut, als Pflicht, und indem es diſs weiſs und die Ueberzeugung von der Pflicht das Pflichtmäſsige selbst ist, so ist es anerkannt von den Andern; die Handlung gilt dadurch und hat wirkliches Daseyn.

Gegen diese Freyheit, die jeden beliebigen Inhalt in das allgemeine passive Medium der reinen Pflicht und Wissens einlegt, so gut als einen andern, hilfft es nichts, zu behaupten, daſs ein anderer In-

halt eingelegt werden sollte; denn welcher es sey, jeder hat den *Makel der Bestimmtheit* an ihm. von der das reine Wissen frey ist, die es verschmähen, ebenso wie es jede aufnehmen kann. Aller Inhalt steht darin, dass er ein bestimmter ist, auf gleicher Linie mit dem andern, wenn er auch gerade den Charakter zu haben scheint, dass in ihm das Besondere aufgehoben sey. Es kann scheinen, dass indem an dem wirklichen Falle die Pflicht sich überhaupt in den *Gegensatz* und dadurch den der *Einzelnheit* und *Allgemeinheit* entzweyt, diejenige Pflicht, deren Inhalt das Allgemeine selbst ist, dadurch unmittelbar die Natur der reinen Pflicht an ihr habe, und Form und Inhalt hiemit sich ganz gemäss werden; so dass also z. B. die Handlung für das allgemeine Beste, der für das individuelle vorzuziehen sey. Allein diese allgemeine Pflicht ist überhaupt dasjenige, was als an und für sich seyende Substanz, als Recht und Gesetz *vorhanden* ist, und *unabhängig* von dem Wissen und der Ueberzeugung wie von dem unmittelbaren Interesse des Einzelnen gilt; es ist also gerade dasjenige, gegen dessen *Form* die Moralität überhaupt gerichtet ist. Was aber seinen *Inhalt* betrifft, so ist auch er ein *bestimmter*, insofern das allgemeine Beste dem einzelnen *entgegengesetzt* ist; hiemit ist sein Gesetz ein solches, von welchem das Gewissen sich schlechthin frey weiss und hinzu und davonzuthun, es zu unterlassen, so wie zu erfüllen, sich die absolute Befugniss gibt. — Alsdenn ist ferner jene Unter-

ſcheidung der Pflicht gegen das Einzelne und gegen das Allgemeine, der Natur des Gegenſatzes überhaupt nach nichts feſtes. Sondern vielmehr was der Einzelne für sich thut, kommt auch dem Allgemeinen zu gute; je mehr er für sich geſorgt hat, deſto gröſſer iſt nicht nur ſeine *Möglichkeit*, *andern* zu nützen; ſondern ſeine *Wirklichkeit* ſelbſt iſt nur diſs, im Zuſammenhange mit andern zu ſeyn und zu leben; ſein einzelner Genuſs hat weſentlich die Bedeutung, damit andern das ſeinige preiszugeben, und ihnen zum Erwerb ihres Genuſſes zu verhelffen. In der Erfüllung der Pflicht gegen den Einzelnen, alſo gegen ſich, wird alſo auch die gegen das Allgemeine erfüllt. — Die *Erwägung* und *Vergleichung* der Pflichten, welche hier einträte, lieſſe auf die Berechnung des Vortheils hinaus, den das Allgemeine von einer Handlung hätte, aber theils fällt die Moralität hiedurch der nothwendigen *Zufälligkeit* der *Einsicht* anheim, theils iſt es gerade das Weſen des Gewiſſens diſs *Berechnen* und Erwägen *abzuſchneiden*, und ohne ſolche Gründe aus ſich zu entſcheiden.

Auf dieſe Weiſe handelt und erhält ſich alſo das Gewiſſen in der Einheit des *Anſich* und des *Fürſichſeyns*, in der Einheit des reinen Denkens und der Individualität, und iſt der ſeiner gewiſſe Geiſt, der ſeine Wahrheit an ihm ſelbſt, in ſeinem Selbſt, in ſeinem Wiſſen, und darin als dem Wiſſen von der Pflicht hat. Er erhält sich eben dadurch darin, daſs was *poſitives* in der Handlung iſt, ſowohl der

Inhalt, als die Form der Pflicht und das Wissen von ihr ist, dem Selbst, der Gewissheit seiner, angehört; was aber dem Selbst als *eignes Ansich gegenübertreten* will, als nicht wahres, nur als aufgehobnes, nur als Moment gilt. Es gilt daher nicht das *allgemeine Wissen* überhaupt, sondern *seine Kenntniss* von den Umständen. In die Pflicht, als das allgemeine *Ansichseyn*, legt es den Inhalt ein, den es aus seiner natürlichen Individualität nimmt; denn er ist der an ihm selbst vorhandne; dieser wird durch das allgemeine Medium, worin er ist, die *Pflicht*, die es ausübt, und die leere reine Pflicht ist ebenhiedurch als aufgehobnes oder als Moment gesetzt; dieser Inhalt ist ihre aufgehobne Leerheit oder die Erfüllung. — Aber ebenso ist das Gewissen von jedem Inhalt überhaupt frey; es absolvirt sich von jeder bestimmten Pflicht, die als Gesetz gelten soll; in der Krafft der Gewissheit seiner selbst, hat es die Majestät der absoluten Avtarkie, zu binden und zu lösen. — Diese *Selbstbestimmung* ist darum unmittelbar das schlechthin pflichtmässige; die Pflicht ist das Wissen selbst; diese einfache Selbstheit aber ist das Ansich; denn das *Ansich* ist die reine Sichselbstgleichheit; und diese ist in diesem Bewusstseyn. —

Diss reine Wissen ist unmittelbar *Seyn für anderes*; denn als die reine Sichselbstgleichheit ist es die *Unmittelbarkeit*, oder das Seyn. Diss Seyn ist aber zugleich das reine Allgemeine, die Selbstheit Aller; oder das Handeln ist anerkannt und daher wirklich.

Difs Seyn ist das Element, wodurch das Gewissen unmittelbar mit allem Selbstbewufstseyn in der Beziehung der Gleichheit steht; und die Bedeutung dieser Beziehung ist nicht das selbstlose Gesetz, sondern das Selbst des Gewissens.

Darin aber, dafs difs Rechte, was das Gewissen thut, zugleich *Seyn für anderes* ist, scheint eine Ungleichheit an es zu kommen. Die Pflicht, die es vollbringt, ist ein *bestimmter* Inhalt; er ist zwar das *Selbst* des Bewufstseyns, und darin sein *Wissen* von sich, seine *Gleichheit* mit sich selbst. Aber vollbracht, in das allgemeine Medium *des Seyns* gestellt, ist diese Gleichheit nicht mehr *Wissen*, nicht mehr dieses Unterscheiden, welches seine Unterschiede ebenso unmittelbar aufhebt; sondern im *Seyn* ist der Unterschied bestehend gesetzt, und die Handlung eine *bestimmte*, ungleich mit dem Elemente des Selbstbewufstseyns Aller, also nicht nothwendig anerkannt. Beyde Seiten, das handelnde Gewissen und das allgemeine diese Handlung als Pflicht anerkennende Bewufstseyn sind gleich *frey* von der Bestimmtheit dieses Thuns. Um dieser Freyheit willen ist die Beziehung in dem gemeinschafftlichen Medium des Zusammenhangs vielmehr ein Verhältnifs der vollkommnen Ungleichheit; wodurch das Bewufstseyn, für welches die Handlung ist, sich in vollkommner Ungewifsheit über den handelnden seiner selbst gewissen Geist befindet. Er handelt, er setzt eine Bestimmtheit als seyend; an difs *Seyn* als an seine

Wahrheit halten fich die andern, und find darin feiner gewifs; er hat darin ausgefprochen, *was* ihm als Pflicht gilt. Allein er ift frey von irgend einer *beftimmten* Pflicht; er ift da heraus, wo fie meynen, dafs er wirklich fey; und difs Medium des Seyns felbft, und die Pflicht als *an fich* feyend, gilt ihm nur als Moment. Was er ihnen alfo hinftellt, verftellt er auch wieder, oder vielmehr hat es unmittelbar verftellt. Denn feine *Wirklichkeit* ift ihm nicht diefe hinausgeftellte Pflicht und Beftimmung, fondern diejenige, welche er in der abfoluten Gewifsheit feiner felbft hat.

Sie wiffen alfo nicht, ob difs Gewiffen moralifch gut oder ob es böfe ift, oder vielmehr fie können es nicht nur nicht wiffen, fondern müffen es auch für böfe nehmen. Denn wie es frey von der *Beftimmtheit* der Pflicht, und von der Pflicht als *an fich* feyender ift, find fie es gleichfalls. Was es ihnen hinftellt, wiffen fie felbft zu verftellen; es ift ein folches, wodurch nur das *Selbft* eines andern ausgedrückt ift, nicht ihr eignes; fie wiffen fich nicht nur frey davon, fondern müffen es in ihrem eignen Bewufstfeyn auflöfen, durch Urtheilen und Erklären zu nichte machen, um ihr Selbft zu erhalten.

Allein die Handlung des Gewiffens ift nicht nur diefe von dem reinen Selbft verlaffne *Beftimmung* des Seyns. Was als Pflicht gelten und anerkannt werden foll, ift es allein durch das Wiffen und die Ueberzeugung davon als von der Pflicht, durch das

Wiſſen ſeiner Selbſt in der That. Wenn die That aufhört, dieſes Selbſt an ihr zu haben, hört ſie auf das zu ſeyn, was allein ihr Weſen iſt. Ihr Daſeyn von dieſem Bewuſstſeyn verlaſſen, wäre eine gemeine Wirklichkeit, und die Handlung erſchiene uns als ein Vollbringen ſeiner Luſt und Begierde. Was *da ſeyn* ſoll, iſt hier allein Weſenheit dadurch, daſs es als ſich ſelbſt ausſprechende Individualität *gewuſst* wird; und diſs *gewuſstſeyn* iſt es, was das anerkannte iſt, und was *als ſolches, Daſeyn* haben ſoll.

Das Selbſt tritt ins Daſeyn, *als Selbſt*; der ſeiner gewiſſe Geiſt exiſtirt als ſolcher für andre; ſeine *unmittelbare* Handlung iſt nicht das, was gilt und wirklich ist; nicht das *beſtimmte*, nicht das *anſichſeyende* iſt das anerkannte, ſondern allein das ſich wiſſende *Selbſt* als ſolches. Das Element des Beſtehens iſt das allgemeine Selbſtbewuſstseyn; was in dieſes Element tritt, kann nicht die *Wirkung* der Handlung ſeyn, dieſe hält nicht darin aus, und erhält kein Bleiben, ſondern nur das Selbſtbewuſstſeyn iſt das anerkannte und gewinnt die Wirklichkeit.

Wir ſehen hiemit wieder die *Sprache* als das Daſeyn des Geiſtes. Sie iſt das *für andre* ſeyende Selbſtbewuſstſeyn, welches unmittelbar *als ſolches vorhanden* und als *dieſes* allgemeines iſt. Sie iſt das ſich von ſich ſelbſt abtrennende Selbſt, das als reines Ich = Ich ſich gegenſtändlich wird, in dieſer Gegenſtändlichkeit ſich ebenſo als *dieſes* Selbſt erhält, wie es unmittelbar mit den Andern zuſammenfließt und *ihr*

Selbstbewufstseyn ist; es vernimmt ebenso sich, als es von den andern vernommen wird, und das Vernehmen ist eben das *zum Selbst gewordne Daseyn.*

Der Inhalt, den die Sprache hier gewonnen, ist nicht mehr das verkehrte und verkehrende und zerrissne Selbst der Welt der Bildung; sondern der in sich zurückgekehrte, seiner und in seinem Selbst seiner Wahrheit oder seines Anerkennens gewisse, und als dieses Wissen anerkannte Geist. Die Sprache des sittlichen Geistes ist das Gesetz und der einfache Befehl, und die Klage, die mehr eine Thräne über die Nothwendigkeit ist; das moralische Bewufstseyn hingegen ist noch *stumm*, bey sich in seinem Innern verschlossen, denn in ihm hat das Selbst noch nicht Daseyn, sondern das Daseyn und das *Selbst* stehen erst in äusserer Beziehung aufeinander. Die Sprache aber tritt nur als die Mitte selbstständiger und anerkannter Selbstbewufstseyn hervor, und das *daseyende Selbst* ist unmittelbar allgemeines, vielfaches und in dieser Vielheit einfaches Anerkanntseyn. Der Inhalt der Sprache des Gewissens ist *das sich als Wesen wissende Selbst.* Difs allein spricht sie aus, und dieses Aussprechen ist die wahre Wirklichkeit des Thuns und das Gelten der Handlung. Das Bewufstseyn spricht seine *Ueberzeugung* aus; diese Ueberzeugung ist es, worin allein die Handlung Pflicht ist; sie *gilt* auch allein dadurch als Pflicht, dafs die Ueberzeugung *ausgesprochen* wird. Denn das allgemeine Selbstbewufstseyn ist frey von der *nur seyenden bestimmten* Handlung; *sie* als *Daseyn*

gilt ihm nichts, sondern die *Ueberzeugung*, daſs ſie Pflicht iſt; und diese iſt in der Sprache wirklich. — Die Handlung verwirklichen heiſst hier nicht ihren Inhalt aus der Form des *Zwecks* oder *Fürſichſeyns* in die Form der *abſtracten* Wirklichkeit überſetzen, ſondern aus der Form der unmittelbaren *Gewiſsheit* seiner selbſt, die ihr Wiſſen oder Fürſichseyn als das Weſen weiſs, in die Form der *Verſicherung*, daſs das Bewuſstſeyn von der Pflicht überzeugt iſt, und die Pflicht als Gewiſſen *aus ſich ſelbſt* weiſs; diese Verſicherung verſichert also, daſs es davon überzeugt iſt, daſs seine Ueberzeugung das Weſen iſt.

Ob die Verſicherung, aus Ueberzeugung von der Pflicht zu handeln, *wahr* iſt, ob es *wirklich* die *Pflicht* iſt, was gethan wird, — diese Fragen oder Zweifel haben keinen Sinn gegen das Gewiſſen. — Bey jener Frage, ob die *Verſicherung wahr* iſt, würde vorausgesetzt, daſs die innere Abſicht von der vorgegebnen verschieden sey, d. h. daſs das Wollen des einzelnen Selbſts, ſich von der Pflicht, von dem Willen des allgemeinen und reinen Bewuſstſeyns trennen könne; der letztre wäre in die Rede gelegt, das erſtere aber eigentlich die wahre Triebfeder der Handlung. Allein dieser Unterschied des allgemeinen Bewuſstseyns und des einzelnen Selbſts iſt es eben, der ſich aufgehoben, und deſſen Aufheben das Gewiſſen iſt. Das unmittelbare Wiſſen des seiner gewiſſen Selbſts iſt Gesetz und Pflicht; seine Abſicht iſt dadurch, daſs ſie seine Abſicht iſt, das Rechte; es wird nur erfodert,

dafs es difs wiffe und difs, dafs es die Ueberzeugung davon, sein Wiffen und Wollen sey das Rechte, sage. Das Ausfprechen dieser Verficherung hebt an fich selbft die Form seiner Besonderheit auf; es anerkennt darinn die *nothwendige Allgemeinheit des Selbfts*; indem es fich *Gewiffen* nennt, nennt es fich reines fich selbft Wiffen und reines abftractes Wollen, d. h. es nennt fich ein allgemeines Wiffen und Wollen, das die Andern anerkennt, ihnen *gleich* ift, denn fie find eben difs reine fich Wiffen und Wollen, und das darum auch von ihnen anerkannt wird. In dem Wollen des feiner gewiffen Selbfts, in diefem Wiffen, dafs das Selbft das Wefen ift, liegt das Wefen des Rechten. — Wer alfo fagt, er handle fo aus Gewiffen, der fpricht wahr, denn fein Gewiffen ift das wiffende und wollende Selbft. Er mufs difs aber wefentlich *fagen*, denn difs Selbft mufs zugleich *allgemeines* Selbft feyn. Difs ift es nicht in dem *Inhalt* der Handlung, denn diefer ift um feiner *Beftimmtheit* willen an fich gleichgültig: fondern die Allgemeinheit liegt in der Form derfelben; diefe Form ift es, welche als wirklich zu fetzen ift; fie ift das *Selbft*, das als folches in der Sprache wirklich ift, fich als das Wahre ausfagt, eben darin alle Selbft anerkennt und von ihnen anerkannt wird.

Das Gewiffen alfo, in der Majeftät feiner Erhabenheit über das beftimmte Gefetz und jeden Inhalt der Pflicht, legt den beliebigen Inhalt in fein Wiffen und Wollen; es ift die moralifche Genialität,

welche die innere Stimme ihres unmittelbaren Wissens als göttliche Stimme weiss, und indem sie an diesem Wissen ebenso unmittelbar das Daseyn weiss, ist sie die göttliche Schöpferkrafft, die in ihrem Begriffe die Lebendigkeit hat. Sie ist ebenso der Gottesdienst in sich selbst; denn ihr Handeln ist das Anschauen dieser ihrer eignen Göttlichkeit.

Dieser einsame Gottesdienst ist zugleich wesentlich der Gottesdienst einer *Gemeinde*, und das reine innere sich selbst *Wissen* und Vernehmen geht zum Momente des *Bewufstseyns* fort. Die Anschauung seiner ist sein *gegenständliches* Daseyn, und diss gegenständliche Element ist das Aussprechen seines Wissens und Wollens als eines *Allgemeinen*. Durch diss Aussprechen wird das Selbst zum geltenden und die Handlung zur ausführenden That. Die Wirklichkeit und das Bestehen seines Thuns ist das allgemeine Selbstbewufstseyn; das Aussprechen des Gewissens aber setzt die Gewissheit seiner selbst als reines und dadurch als allgemeines Selbst; die andern lassen die Handlung um dieser Rede willen, worin das Selbst als das Wesen ausgedrückt und anerkannt ist, gelten. Der Geist und die Substanz ihrer Verbindung ist also die gegenseitige Versicherung von ihrer Gewissenhafftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit und das Laben an der Herrlichkeit des Wissens und Aussprechens, des Hegens und Pflegens solcher Vortrefflichkeit. — Insofern diss Gewissen sein *abstractes* Bewufst-

feyn noch von feinem *Selbftbewufstfeyn* unterfcheidet hat es fein Leben nur *verborgen* in Gott; er ift zwar *unmittelbar* feinem Geift und Herzen, feinem Selbft gegenwärtig; aber das offenbare, fein wirkliches Bewufstseyn und die vermittelnde Bewegung deffelben ift ihm ein Anderes als jenes verborgene Innere und die Unmittelbarkeit des gegenwärtigen Wefens. Allein in der Vollendung des Gewiffens hebt fich der Unterfchied feines abftracten und feines Selbftbewufstfeyns auf. Es weifs, dafs das *abftracte* Bewufstseyn eben *diefes Selbft*, diefes feiner gewiffe Fürsichfeyn ift, dafs in der *Unmittelbarkeit* der *Beziehung* des Selbfts auf das Ansich, das auffer dem Selbft gefetzt das abftracte Wefen und das ihm verborgene ift, eben die *Verfchiedenheit aufgehoben* ift. Denn diejenige Beziehung ift eine *vermittelnde*, worin die bezognen nicht ein und daffelbe, fondern ein *Anderes* für einander und nur in einem dritten eins sind; die *unmittelbare* Beziehung aber heifst in der That nichts anderes als die Einheit. Das Bewufstseyn über die Gedankenlofigkeit, diefe Unterfchiede, die keine sind, noch für Unterfchiede zu halten, erhoben, weifs die Unmittelbarkeit der Gegenwart des Wefens in ihm als Einheit des Wefens und feines Selbfts, fein Selbft also als das lebendige Ansich, und difs fein Wiffen als die Religion, die als angefchautes oder dafeyendes Wiffen das Sprechen der Gemeinde über ihren Geift ift.

Wir sehen hiemit hier das Selbstbewuſstseyn in sein Innerstes zurückgegangen, dem alle Aeusserlichkeit als solche verschwindet, — in die Anschauung des Ich = Ich, worin dieses Ich alle Wesenheit und Daseyn ist. Es versinkt in diesem Begriffe seiner selbst, denn es ist auf die Spitze seiner Extreme getrieben, und zwar so daſs die unterschiednen Momente, wodurch es real oder noch *Bewuſstseyn* ist, nicht für uns nur diese reinen Extreme sind, sondern das, was es für sich, und was ihm *an sich* und was ihm *Daseyn* ist, zu Abstractionen verflüchtigt, die keinen Halt, keine Substanz mehr für diſs Bewuſstseyn selbst haben; und alles, was bisher für das Bewuſstseyn Wesen war, ist in diese Abstractionen zurückgegangen. — Zu dieser Reinheit geläutert, ist das Bewuſstseyn seine ärmste Gestalt, und die Armuth, die seinen einzigen Besitz ausmacht, ist selbst ein Verschwinden; diese absolute *Gewiſsheit*, in welche sich die Substanz aufgelöst hat, ist die absolute *Unwahrheit*, die in sich zusammenfallt; es ist das absolute *Selbstbewuſstseyn*, in dem das *Bewuſstseyn* versinkt.

Diſs Versinken innerhalb seiner selbst betrachtet, so ist für das Bewuſstseyn die *ansich*seyende *Substanz* das *Wissen* als *sein* Wissen. Als Bewuſstseyn ist es in den Gegensatz seiner und des Gegenstandes, der für es das Wesen ist, getrennt; aber dieser Gegenstand eben ist das vollkommen durchsichtige, es ist *sein Selbst*, und sein Bewuſstseyn ist nur das Wissen von sich. Alles Leben, und alle geistige Wesenheit ist in diſs

Selbst zurückgegangen, und hat seine Verschiedenheit von dem Ichselbst verloren. Die Momente des Bewuſstseyns sind daher diese extremen Abstractionen, deren keine steht, sondern in der andern sich verliert, und sie erzeugt. Es ist der Wechsel des unglücklichen Bewuſstseyns mit sich, der aber für es selbst innerhalb seiner vorgeht, und der Begriff der Vernunft zu seyn sich bewuſst ist, der jenes nur *an sich* ist. Die absolute Gewiſsheit seiner selbst schlägt ihr also als Bewuſstseyn unmittelbar in ein Austönen, in Gegenständlichkeit seines Fürsichseyns um; aber diese erschaffne Welt ist seine *Rede*, die es ebenso unmittelbar vernommen, und deren Echo nur zu ihm zurückkommt. Diese Rückkehr hat daher nicht die Bedeutung, daſs es *an* und *für sich* darin ist; denn das Wesen ist ihm kein *an-sich*, sondern es selbst; ebensowenig hat es *Daseyn*, denn das Gegenständliche kommt nicht dazu ein Negatives des wirklichen Selbsts zu seyn; so wie dieses nicht zur Wirklichkeit. Es fehlt ihm die Kraft der Entäusserung, die Kraft sich zum Dinge zu machen, und das Seyn zu ertragen. Es lebt in der Angst die Herrlichkeit seines Innern durch Handlung und Daseyn zu beflecken, und um die Reinheit seines Herzens zu bewahren, flieht es die Berührung der Wirklichkeit, und beharret in der eigensinnigen Kraftlosigkeit, seinem zur letzten Abstraction zugespitzten Selbst zu entsagen, und sich Substantialität zu geben, oder sein Denken in Seyn zu verwandeln, und sich dem absoluten Unterschiede anzuvertrauen. Der hohle Ge-

genſtand, den es ſich erzeugt, erfüllt es daher nun mit dem Bewuſstseyn der Leerheit; ſein Thun iſt das Sehnen, das in dem Werden ſeiner ſelbſt zum weſenloſen Gegenſtande ſich nur verliert, und über dieſen Verluſt hinaus und zurück zu ſich fallend, ſich nur als verlornes findet; — in dieſer durchſichtigen Reinheit ſeiner Momente eine unglückliche ſogenannte *ſchöne Seele*, verglimmt ſie in ſich, und ſchwindet als ein geſtaltloſer Dunſt, der ſich in Luft auflöſt.

Diſs ſtille Zuſammenflieſſen der markloſen Weſenheiten des verflüchtigten Lebens iſt aber noch in der andern Bedeutung der *Wirklichkeit* des Gewiſſens, und in der *Erſcheinung* ſeiner Bewegung zu nehmen, und das Gewiſſen als handelnd zu betrachten — Das *gegenſtändliche* Moment in dieſem Bewuſstseyn hat ſich oben als allgemeines Bewuſstseyn beſtimmt; das ſich ſelbſtwiſſende Wiſſen iſt als *dieſes* Selbſt unterſchieden von andern Selbſt; die Sprache, in der ſich alle gegenſeitig als gewiſſenhaft handelnd anerkennen, dieſe allgemeine Gleichheit, zerfällt in die Ungleichheit des einzelnen Fürſichſeyns, jedes Bewuſstſeyn iſt aus ſeiner Allgemeinheit ebenſo ſchlechthin in ſich reflectirt; hiedurch tritt der Gegenſatz der Einzelnheit gegen die andern Einzelnen und gegen das Allgemeine nothwendig ein, und dieſes Verhaltniſs und ſeine Bewegung iſt zu betrachten. — Oder dieſe Allgemeinheit und die Pflicht hat die ſchlechthin entgegengeſetzte Bedeutung der beſtimmten von dem Allgemeinen ſich

ausnehmenden *Einzelnheit*, für welche die reine Pflicht nur die an die *Oberfläche* getretene und nach aussen gekehrte Allgemeinheit ist; die Pflicht liegt nur in den Worten, und gilt als ein Seyn für anderes. Das Gewissen zunächst nur *negativ* gegen die Pflicht als *diese bestimmte vorhandne* gerichtet, weiſs sich frey von ihr; aber indem es die leere Pflicht mit einem *bestimmten* Inhalte *aus sich selbst* anfüllt, hat es das positive Bewuſstseyn darüber, daſs es als *dieses* Selbst sich den Inhalt macht; sein reines Selbst, als leeres Wissen ist das inhalts- und bestimmungslose; der Inhalt, den es ihm gibt, ist aus seinem Selbst *als diesem* bestimmten, aus sich als natürlicher Individualität genommen, und in dem Sprechen von der Gewissenhaftigkeit seines Handelns ist es sich wohl seines reinen Selbsts, aber, im *Zwecke* seines Handelns als wirklichem Inhalt, seiner als dieses besondern Einzelnen und des Gegensatzes desjenigen bewuſst, was es für sich und was es für andere ist, des Gegensatzes der Allgemeinheit oder Pflicht und seines Reflectirtseyns aus ihr.

Wenn sich so der Gegensatz, in den das Gewissen als *handelnd* eintritt, in seinem Innern ausdrückt, so ist er zugleich die Ungleichheit nach Aussen in dem Elemente des Daseyns, die Ungleichheit seiner besondern Einzelnheit gegen anderes Einzelnes. — Seine Besonderheit besteht darin, daſs die beyden sein Bewuſstseyn constituirenden Momente, das Selbst und das Ansich mit *ungleichem Werthe* und zwar mit der Bestimmung in ihm gelten, daſs die Gewiſsheit seiner

ſelbſt das Weſen iſt, *gegen das Anſich* oder das *Allgemeine*, das nur als Moment gilt. Dieſer innerlichen Beſtimmung ſteht alſo das Element des Daſeyns oder das allgemeine Bewuſstseyn gegenüber, welchem vielmehr die Allgemeinheit, die Pflicht, das Weſen, dagegen die Einzelnheit, die gegen das Allgemeine für ſich iſt, nur als aufgehobnes Moment gilt. Dieſem Feſthalten an der Pflicht gilt das erſte Bewuſstſeyn als *das Böſe*, weil es die Ungleichheit ſeines *Inſichſeyns* mit dem Allgemeinen iſt, und indem dieſes zugleich ſein Thun als Gleichheit mit ſich ſelbſt, als Pflicht und Gewiſſenhaftigkeit ausſpricht, als *Heucheley*.

Die *Bewegung* dieſes Gegenſatzes iſt zunächſt die formelle Herſtellung der Gleichheit zwiſchen dem, was das Böſe in ſich iſt, und was es ausſpricht; es muſs zum Vorſchein kommen, daſs es böſe und ſo ſein Daſeyn ſeinem Weſen gleich, die *Heucheley* muſs *entlarvt* werden. — Dieſe Rückkehr der in ihr vorhandnen Ungleichheit in die Gleichheit iſt nicht darin ſchon zu Stande gekommen, daſs die Heucheley, wie man zu ſagen pflegt, ebendadurch ihre Achtung für Pflicht und Tugend beweiſe, daſs ſie den *Schein* derſelben annehme und als Maske für ihr eignes nicht weniger als für fremdes Bewuſstſeyn gebrauche; in welchem Anerkennen des Entgegengeſetzten an ſich die Gleichheit und Uebereinſtimmung enthalten ſey. — Allein ſie iſt zugleich aus dieſem Anerkennen der Sprache

ebenfosehr heraus und in sich reflectirt, und darin, daſs sie das *Ansich*seyende nur als ein *Seyn für anderes* gebraucht, ist vielmehr die eigne Verachtung desselben und die Darstellung seiner Wesenlosigkeit für Alle enthalten. Denn was sich als ein äusserliches Werkzeug gebrauchen läſst, zeigt sich als ein Ding, das keine eigne Schwere in sich hat.

Auch kommt diese Gleichheit weder durch das einseitige Beharren des bösen Bewuſstseyns auf sich, noch durch das Urtheil des allgemeinen zu Stande. — Wenn jenes sich gegen das Bewuſstseyn der Pflicht verleugnet, und was dieses für Schlechtigkeit, für absolute Ungleichheit mit dem Allgemeinen, aussagt, als ein Handeln nach dem innern Gesetze und Gewissen behauptet, so bleibt in dieser einseitigen Versicherung der Gleichheit seine Ungleichheit mit dem Andern, da ja dieses sie nicht glaubt und nicht anerkennt. — Oder da das einseitige Beharren auf *Einem* Extreme sich selbst auflöst, so würde das Böse sich zwar dadurch als Böses eingestehen, aber darin, sich *unmittelbar* aufheben und nicht Heucheley seyn noch als solche sich entlarven. Es gesteht sich in der That als Böses durch die Behauptung ein, daſs es, dem anerkannten Allgemeinen entgegengesetzt, nach *seinem* innern Gesetze und Gewissen handle. Denn wäre diſs Gesetz und Gewissen nicht das Gesetz seiner *Einzelnheit* und *Willkühr*, so wäre es nicht etwas Innres, Eignes, sondern das allgemein anerkannte. Wer darum sagt, daſs er nach *seinem* Gesetze und Ge-

wissen gegen die Andern handle, sagt in der That, dafs er sie mishandle. Aber das *wirkliche* Gewissen ist nicht dieses Beharren auf dem Wissen und Willen, der dem Allgemeinen sich entgegensetzt, sondern das Allgemnine ist das Element seines *Daseyns*, und seine Sprache sagt sein Thun als die *anerkannte* Pflicht aus.

Ebensowenig ist das Beharren des allgemeinen Bewufstseyns auf seinem Urtheile Entlarvung und Auflösung der Heucheley. — Indem es gegen sie, schlecht, niederträchtig u. s. f. ausruft, beruft es sich in solchem Urtheil auf *sein* Gesetz, wie das *böse* Bewufstseyn auf das *seinige*. Denn jenes tritt im Gegensatz gegen dieses, und dadurch als ein besonderes Gesetz auf. Es hat also nichts vor dem andern voraus, legitimirt vielmehr dieses, und dieser Eifer thut gerade das Gegentheil dessen, was er zu thun meynt — nemlich das, was er wahre Pflicht nennt und das *allgemein* anerkannt seyn soll, als ein *nichtanerkanntes* zu zeigen, und hiedurch dem andern das gleiche Recht des Fürsichseyns einzuräumen.

Difs Urtheil aber hat zugleich eine andre Seite, von welcher es die Einleitung zur Auflösung des vorhandnen Gegensatzes wird. — Das Bewufstseyn *des Allgemeinen* verhält sich nicht als *wirkliches* und *handelndes* gegen das Erste, denn dieses ist vielmehr das wirkliche, — sondern ihm entgegengesetzt, als dasjenige, das nicht in dem Gegensatze der Einzelnheit und Allgemeinheit befangen ist, welcher in dem Han-

deln eintritt. Es bleibt in der Allgemeinheit des *Gedankens*, verhält sich als *auffassendes*, und seine erste Handlung ist nur das Urtheil. — Durch diss Urtheil stellt es sich nun, wie so eben bemerkt wurde, *neben* das Erste, und dieses kommt *durch diese Gleichheit* zur Anschauung seiner selbst in diesem andern Bewusstseyn. Denn das Bewusstseyn der Pflicht verhält sich *auffassend*, *passiv*; es ist aber hiedurch im Widerspruche mit sich als dem absoluten Willen der Pflicht, mit sich, dem schlechthin aus sich selbst bestimmenden. Es hat gut sich in der Reinheit bewahren, denn es *handelt nicht*; es ist die Heucheley, die das Urtheilen für *wirkliche* That genommen wissen will, und statt durch Handlung, durch das Aussprechen vortrefflicher Gesinnungen die Rechtschaffenheit beweisst. Es ist also ganz so beschaffen wie dasjenige, dem der Vorwurf gemacht wird, dass es nur in seine Rede die Pflicht legt. In beyden ist die Seite der Wirklichkeit gleich unterschieden von der Rede, in dem einen durch den *eigennützigen Zweck* der Handlung, in dem andern durch das *Fehlen des Handelns* überhaupt, dessen Nothwendigkeit in dem Sprechen von der Pflicht selbst liegt, denn diese hat ohne That gar keine Bedeutung.

Das Urtheilen ist aber auch als positive Handlung des Gedankens zu betrachten und hat einen positiven Inhalt; durch diese Seite wird der Widerspruch, der in dem auffassenden Bewusstseyn vorhanden ist, und seine Gleichheit mit dem Ersten noch

vollständiger. — Das handelnde Bewufstseyn spricht difs sein bestimmtes Thun als Pflicht aus, und das beurtheilende kann ihm difs nicht ableugnen; denn die Pflicht selbst ist die jeden Inhalts fähige, inhaltslose Form, — oder die concrete Handlung, in ihrer Vielseitigkeit an ihr selbst verschieden, hat die allgemeine Seite, welche die ist, die als Pflicht genommen wird, ebensosehr an ihr, als die besondere, die den Antheil und das Interesse des Individuums ausmacht. Das beurtheilende Bewufstseyn bleibt nun nicht bey jener Seite der Pflicht und bey dem Wissen des Handelnden davon, dafs difs seine Pflicht, das Verhältnifs und der Stand seiner Wirklichkeit sey, stehen. Sondern es hält sich an die andre Seite, spielt die Handlung in das Innre hinein, und erklärt sie aus ihrer von ihr selbst verschiednen *Absicht* und eigennützigen *Triebfeder*. Wie jede Handlung der Betrachtung ihrer Pflichtgemäfsheit fähig ist, ebenso dieser andern Betrachtung der *Besonderheit*; denn als Handlung ist sie die Wirklichkeit des Individuums. — Dieses Beurtheilen setzt also die Handlung aus ihrem Daseyn heraus und reflectirt sie in das Innre oder in die Form der eignen Besonderheit. — Ist sie von Ruhme begleitet, so weifs es difs Innre als Ruhm*sucht*; — ist sie dem Stande des Individuums überhaupt angemessen, ohne über diesen hinauszugehen, und so beschaffen, dafs die Individualität den Stand nicht als eine äussere Bestimmung an ihr hängen hat, sondern diese Allgemeinheit durch

ſich ſelbſt ausfüllt und ebendadurch ſich als eines höhern fähig zeigt, ſo weiſs das Urtheil ihr Innres als Ehrbegierde u. ſ. f. Indem in der Handlung überhaupt das Handelnde zur Anſchauung *ſeiner ſelbſt* in der Gegenſtändlichkeit, oder zum Selbſtgefühl ſeiner in ſeinem Daseyn und also zum Genuſſe gelangt; ſo weiſs das Urtheil das Innre als Trieb nach eigner Glückſeligkeit, beſtünde ſie auch nur in der innern moraliſchen Eitelkeit, dem Genuſſe des Bewuſstſeyns der eignen Vortrefflichkeit, und dem Vorschmacke der Hoffnung einer künftigen Glückseligkeit. — Es kann ſich keine Handlung ſolchem Beurtheilen entziehen, denn die Pflicht um der Pflicht willen, dieser reine Zweck, iſt das unwirkliche; ſeine Wirklichkeit hat er in dem Thun der Individualität, und die Handlung dadurch die Seite der Besondernheit an ihr. — Es gibt keinen Helden für den Kammerdiener; nicht aber weil jener nicht ein Held, ſondern weil dieser — der Kammerdiener iſt, mit welchem jener nicht als Held, ſondern als eſſender, trinkender, ſich kleidender, überhaupt in der Einzelnheit des Bedürfniſſes und der Vorſtellung zu thun hat. So gibt es für das Beurtheilen keine Handlung, in welcher es nicht die Seite der Einzelnheit der Individualität, der allgemeinen Seite der Handlung entgegensetzen, und gegen den Handelnden den Kammerdiener der Moralität machen könnte.

Diſs beurtheilende Bewuſstseyn iſt hiemit ſelbſt *niederträchtig*, weil es die Handlung theilt, und ihre

Ungleichheit mit ihr selbst hervorbringt und festhält. Es ist ferner *Heucheley*, weil es solches Beurtheilen nicht für eine *andre Manier*, böse zu seyn, sondern für das *rechte Bewufstseyn* der Handlung ausgibt, in dieser seiner Unwirklichkeit und Eitelkeit des gut und besserwissens sich selbst über die heruntergemachten Thaten hinaufsetzt, und sein thatloses Reden für eine vortreffliche *Wirklichkeit* genommen wissen will. — Hiedurch also dem Handelnden, welches von ihm beurtheilt wird, sich gleich machend, wird es von diesem als dasselbe mit ihm erkannt. Dieses findet sich von jenem nicht nur aufgefaſst als ein Fremdes und mit ihm Ungleiches, sondern vielmehr jenes nach dessen eigner Beschaffenheit mit ihm gleich. Diese Gleichheit anschauend und sie *aussprechend*, *gesteht* es sich ihm ein, und erwartet ebenso, daſs das Andre, wie es sich in der That ihm gleich gestellt hat, so auch seine *Rede* erwiedern, in ihr seine Gleichheit aussprechen und das anerkennende Daseyn eintreten werde. Sein Geständniſs ist nicht eine Erniedrigung, Demüthigung, Wegwerfung im Verhältnisse gegen das Andre; denn dieses Aussprechen ist nicht das einseitige, wodurch es seine *Ungleichheit* mit ihm setzte, sondern allein um der Anschauung *der Gleichheit* des andern willen mit ihm spricht es sich, es spricht *ihre Gleichheit* von seiner Seite in seinem Geständnisse aus, und spricht sie darum aus, weil die Sprache das *Daseyn* des Geistes als unmittelbaren Selbsts ist; es erwartet also, daſs das Andre das seinige zu diesem Daseyn beytrage.

Allein auf das Eingeſtändniſs des Bösen: *Ich bins*, erfolgt nicht diese Erwiederung des gleichen Geſtändniſſes. So war es mit jenem Urtheilen nicht gemeynt; im Gegentheil! Es ſtöſst dieſe Gemeinschaft von ſich, und iſt das harte Herz, das für ſich iſt und die Continuität mit dem andern verwirſt. — Hiedurch kehrt ſich die Scene um. Dasjenige, das ſich bekannte, ſieht ſich zurückgeſtoſſen, und das andere im Unrecht, welches das Heraustreten seines Innern in das Daseyn der Rede verweigert, und dem Bösen die Schönheit seiner Seele, dem Bekenntniſſe aber den ſteifen Nacken des ſich gleich bleibenden Charakters und die Stummheit, ſich in ſich zu behalten und ſich nicht gegen einen andern wegzuwerfen, entgegensetzt. Es iſt hier die höchſte Empörung des seiner selbſt gewiſſen Geiſtes gesetzt; denn er schaut sich als dieses *einfache Wiſſen des Selbſts* im Andern an, und zwar so, daſs auch die äuſſere Geſtalt dieses Andern nicht wie ein Reichthume das Wesenlose, nicht ein Ding iſt, sondern es ist der Gedanke, das Wiſſen selbſt, was ihm entgegengehalten, es ist diese absolutflüſſige Continuität des reinen *Wiſſens*, die ſich verweigert, ihre Mittheilung mit ihm zu setzen, — mit ihm, der schon in seinem Bekenntniſſe dem *abgeſonderten Fürſichseyn* entsagte, und ſich als aufgehobne Besonderheit und hiedurch als die Continuität mit dem Andern, als Allgemeines setzte. Das Andere aber behält *an ihm selbſt* sich sein sich nicht mittheilendes Fürſichseyn bevor; an dem bekennenden behält

es ebendasselbe, was aber von diesem schon abgeworfen ist. Es zeigt sich dadurch als das geistverlassne und den Geist verleugnende Bewuſstseyn, denn es erkennt nicht, daſs der Geist in der absoluten Gewiſsheit seiner selbst über alle That und Wirklichkeit Meister, und sie abwerfen und ungeschehen machen kann. Zugleich erkennt es nicht den Widerspruch, den es begeht, die Abwerfung, die in *der Rede* geschehen ist, für das wahre Abwerfen gelten zu lassen, während es selbst die Gewiſsheit seines Geistes nicht in einer wirklichen Handlung, sondern in seinem Innern und dessen Daseyn in der *Rede* seines Urtheils hat. Es ist es also selbst, das die Rückkehr des Andern aus der That in das geistige Daseyn der Rede und in die Gleichheit des Geistes hemmt und durch diese Härte die Ungleichheit hervorbringt, welche noch vorhanden ist.

Insofern nun der seiner selbst gewisse Geist, als schöne Seele, nicht die Krafft der Entäusserung des an sich haltenden Wissens ihrer selbst besitzt, kann sie nicht zur Gleichheit mit dem zurückgestoſsnen Bewuſstseyn und also nicht zur angeschauten Einheit ihrer selbst im Andern, nicht zum Daseyn gelangen; die Gleichheit kommt daher nur negativ, als ein geistloses Seyn, zu Stande. Die wirklichkeitslose schöne Seele, in dem Widerspruche ihres reinen Selbsts, und der Nothwendigkeit desselben, sich zum Seyn zu entäussern und in Wirklichkeit umzuschlagen, in der *Unmittelbarkeit* dieses festgehaltnen Gegensatzes, — einer Unmittelbarkeit, die allein die Mitte und Versöh-

nung des auf seine reine Abstraction gesteigerten Gegensatzes, und die reines Seyn oder das leere Nichts ist, — ist also als Bewufstseyn dieses Widerspruches in seiner unversöhnten Unmittelbarkeit, zur Verrüktheit zerrüttet, und zerfliefst in sehnsüchtiger Schwindsucht. Es gibt damit in der That das harte Festhalten *seines Fürsichseyns* auf, bringt aber nur die geistlose Einheit des Seyns hervor.

Die wahre, nemlich die *selbstbewufste* und *daseyende* Ausgleichung ist nach ihrer Nothwendigkeit schon in dem vorhergehenden enthalten. Das Brechen des harten Herzens und seine Erhebung zur Allgemeinheit ist dieselbe Bewegung, welche an dem Bewufstseyn ausgedrükt war, das sich selbst bekannte. Die Wunden des Geistes heilen, ohne dafs Narben bleiben; die That ist nicht das unvergängliche, sondern wird von dem Geiste in sich zurückgenommen, und die Seite der Einzelnheit, die an ihr, es sey als Absicht oder als daseyende Negativität und Schranke derselben vorhanden ist, ist das unmittelbar verschwindende. Das verwirklichende *Selbst*, die Form seiner Handlung, ist nur ein *Moment* des Ganzen, und ebenso das durch Urtheil bestimmende und den Unterschied der einzelnen und allgemeinen Seite des Handelns festsetzende Wissen. Jenes Böse setzt diese Entäusserung seiner oder sich als Moment, hervorgelockt in das bekennende Daseyn durch die Anschauung seiner selbst im Andern. Diesem andern aber mufs, wie jenem sein einseitiges nicht anerkanntes Daseyn des besondern Für-

sichseyns, so ihm sein einseitiges nicht anerkanntes Urtheil brechen; und wie jenes die Macht des Geistes über seine Wirklichkeit darstellt, so diſs die Macht über seinen bestimmten Begriff.

Dieses entsagt aber dem theilenden Gedanken und der Härte des an ihm festhaltenden Fürsichseyns, darum weil es in der That sich selbst im Ersten anschaut. Diſs, das seine Wirklichkeit wegwirft, und sich zum *aufgehobnen Diesen* macht, stellt sich dadurch in der That als allgemeines dar; es kehrt aus seiner äussern Wirklichkeit in sich als Wesen zurück; das allgemeine Bewuſstseyn erkennt also darin sich selbst. — Die Verzeyhung, die es dem ersten wiederfahren läſst, ist die Verzichtleistung auf sich, auf sein *unwirkliches* Wesen, dem es jenes andere, das *wirkliches* Handeln war, gleichsetzt, und es, das von der Bestimmung, die das Handeln im Gedanken erhielt, Böses genannt wurde, als gut anerkennt, oder vielmehr diesen Unterschied des bestimmten Gedankens und sein fürsichseyendes bestimmendes Urtheil fahren läſst, wie das Andre das fürsichseyende Bestimmen der Handlung. — Das Wort der Versöhnung ist der *daseyende* Geist, der das reine Wissen seiner selbst als *allgemeinen* Wesens in seinem Gegentheile, in dem reinen Wissen seiner als der absolut in sich seyenden *Einzelnheit* anschaut, — ein gegenseitiges Anerkennen, welches der *absolute Geist* ist.

Er tritt ins Daseyn nur auf der Spitze, auf welcher sein reines Wissen von sich selbst der Gegensatz und Wechsel mit sich selbst ist. Wissend, daſs sein

reines Wiſſen das abstracte *Wesen* ist, ist er diese wissende Pflicht im absoluten Gegensatze gegen das Wissen, das sich als absolute *Einzelnheit* des Selbsts das Wesen zu seyn weiſs. Jenes ist die reine Continuität des Allgemeinen, welches die sich als Wesen wiſſende Einzelnheit, als das an sich nichtige, als das *Böse* weiſs. Diſs aber ist die absolute Discretion, welche sich selbst in ihrem reinen Eins absolut, und jenes Allgemeine als das unwirkliche weiſs, das nur *für andre* iſt. Beyde Seiten sind zu dieser Reinheit geläutert, worin kein selbstloses Daseyn, kein negatives des Bewuſstseyns mehr an ihnen ist, sondern jene *Pflicht* ist der sich gleichbleibende Charakter seines sich selbſt Wiſſens, und dieses Böse hat ebenso seinen Zweck in seinem *inſichſeyn*, und seine Wirklichkeit in seiner Rede; der Inhalt dieser Rede, ist die Substanz seines Bestehens; sie ist die Versicherung von der Gewiſsheit des Geistes in sich selbst. — Beyde ihrer selbst gewiſſen Geiſter haben keinen andern Zweck als ihr reines Selbst, und keine andre Realität und Daseyn als eben dieses reine Selbst. Aber sie sind noch verschieden, und die Verschiedenheit ist die absolute, weil sie in diesem Elemente des reinen Begriffes gesetzt ist. Sie ist es auch nicht nur für uns, sondern für die Begriffe selbst, die in diesem Gegensatze ſtehen. Denn diese Begriffe sind zwar *beſtimmte* gegeneinander, aber zugleich an sich allgemeine, so daſs sie den ganzen Umfang des Selbsts ausfüllen, und diſs Selbst keinen andern Inhalt als diese seine Bestimmt-

heit hat, die weder über es hinausgeht, noch beschränkter ist, als es; denn die eine, das absolut Allgemeine, ist ebenso das reine sich selbst Wiſſen, als das andre, die absolute Discretion der Einzelheit, und beyde sind nur diſs reine sich Wiſſen. Beyde Bestimmtheiten sind also die wiſſenden reinen Begriffe, deren Bestimmtheit selbst unmittelbar Wiſſen, oder deren *Verhältniſs* und Gegensatz das Ich ist. Hiedurch sind sie *füreinander* diese schlechthin Entgegengesetzten; es ist das vollkommen *Innre*, das so sich selbst gegenüber und ins Daseyn getreten ist; sie machen das *reine Wiſſen* aus, das durch diesen Gegensatz als *Bewuſstseyn* gesetzt ist. Aber noch ist es nicht *Selbstbewuſstseyn*. Diese Verwirklichung hat es in der Bewegung dieses Gegensatzes. Denn dieser Gegensatz ist vielmehr selbst die *indiscrete Continuität* und *Gleichheit* des Ich = Ich; und jedes *für sich* eben durch den Widerspruch seiner reinen Allgemeinheit, welche zugleich seiner Gleichheit mit dem andern noch widerstrebt und sich davon absondert, hebt an ihm selbst sich auf. Durch diese Entäuſſerung kehrt diſs in seinem *Daseyn* entzweyte Wiſſen in die Einheit des *Selbsts* zurück; es ist das *wirkliche* Ich, das allgemeine *ſich selbſt* Wiſſen in seinem *absoluten Gegentheile*, in dem *inſichſeyenden* Wiſſen, das um der Reinheit seines abgesonderten Insichseyns selbſt das vollkommen allgemeine iſt. Das versöhnende *Ja*, worin beyde Ich von ihrem entgegengesetzten *Da-*

seyn ablassen, ist das *Daseyn* des zur Zweyheit ausgedehnten *Ichs*, das darin sich gleich bleibt, und in seiner vollkommnen Entäusserung und Gegentheile die Gewissheit seiner selbst hat; — es ist der erscheinende Gott mitten unter ihnen, die sich als das reine Wissen wissen.

VII.

Die Religion.

In den bisherigen Gestaltungen, die sich im allgemeinen als *Bewußtseyn*, *Selbstbewußtseyn*, *Vernunft* und *Geist* unterscheiden, ist zwar auch die *Religion*, als Bewußtseyn des *absoluten Wesens* überhaupt vorgekommen; allein vom *Standpunkte des Bewußtseyns* aus, das sich des absoluten Wesens bewußt ist; nicht aber ist das absolute Wesen *an und für sich* selbst, nicht das Selbstbewußtseyn des Geistes in jenen Formen erschienen.

Schon das *Bewußtseyn* wird, insofern es *Verstand* ist, Bewußtseyn des *Uebersinnlichen* oder *Innern* des gegenständlichen Daseyns. Aber das Uebersinnliche, Ewige, oder wie man es sonst nennen mag, ist *selbstlos*; es ist nur erst das *Allgemeine*, das noch weit entfernt ist, der sich als Geist wissende Geist zu seyn. — Alsdenn war das *Selbstbewußtseyn*, das in der Gestalt des *unglücklichen* Bewußtseyns seine Vollendung hat, nur der sich zur Gegenständlichkeit wieder herausringende aber sie nicht erreichende *Schmerz* des Geistes. Die Einheit des *einzelnen* Selbstbewußtseyns und

seines unwandelbaren *Wesens*, zu der jenes sich bringt, bleibt daher ein *Jenseits* desselben. — Das unmittelbare Daseyn der *Vernunft*, die für uns aus jenem Schmerz hervorging, und ihre eigenthümlichen Gestalten haben keine Religion, weil das Selbstbewußtseyn derselben *sich* in der *unmittelbaren* Gegenwart weiß oder sucht.

Hingegen in der sittlichen Welt sahen wir eine Religion, und zwar die *Religion* der *Unterwelt*; sie ist der Glauben an die furchtbare unbekannte Nacht des *Schicksals*, und an die Eumenide des *abgeschiednen Geistes*; — jene die reine Negativität in der Form der Allgemeinheit, diese dieselbe in der Form der Einzelnheit. Das absolute Wesen ist in der letztern Form also zwar das *Selbst*, und *gegenwärtiges*, wie das Selbst nicht anders ist; allein das *Einzelne* Selbst ist *dieser* einzelne Schatten, der die Allgemeinheit, welche das Schicksal ist, getrennt von sich hat. Er ist zwar Schatten, *aufgehobner Dieser*, und somit allgemeines Selbst; aber noch ist jene negative Bedeutung nicht in diese positive umgeschlagen, und daher bedeutet zugleich das aufgehobne Selbst noch unmittelbar diesen besondern und wesenlosen. — Das Schicksal aber ohne das Selbst bleibt die bewußtlose Nacht, die nicht zur Unterscheidung in ihr noch zur Klarheit des sich selbst Wissens kommt.

Dieser Glauben an das Nichts der Nothwendigkeit und an die Unterwelt wird zum *Glauben* an den *Himmel*, weil das abgeschiedne Selbst mit seiner All-

gemeinheit sich vereinen, in ihr das, was es enthält, auseinanderschlagen und so sich klar werden muſs. Dieses *Reich* des Glaubens aber sahen wir nur im Elemente des Denkens seinen Inhalt ohne den Begriff entfalten, und es darum in seinem Schicksale, nemlich in der *Religion* der *Aufklarung*, untergehen. In dieser stellt sich das übersinnliche Jenseits des Verstandes wieder her, aber so daſs das Selbstbewuſstseyn diesseits befriedigt steht, und das übersinnliche, das *leere* nicht zu erkennende noch zu fürchtende Jenseits weder als Selbst noch als Macht weiſs.

In der Religion der Moralität ist endlich diſs wiederhergestellt, daſs das absolute Wesen ein positiver Inhalt ist, aber er ist mit der Negativität der Aufklarung vereinigt. Er ist ein *Seyn*, das ebenso ins Selbst zurückgenommen und darin eingeschlossen bleibt, und ein *unterschiedner Inhalt*, dessen Theile ebenso unmittelbar negirt, als sie aufgestellt sind. Das Schicksal aber, worin diese widersprechende Bewegung versinkt, ist das seiner, als des Schicksals der *Wesenheit* und *Wirklichkeit*, bewuſste Selbst.

Der sich selbst wissende Geist ist in der Religion unmittelbar sein eignes reines *Selbstbewuſstseyn*. Diejenigen Gestalten desselben, die betrachtet worden, — der wahre, der sich entfremdete, und der seiner selbst gewiſse Geist, — machen zusammen ihn in seinem *Bewuſstseyn* aus, das seiner *Welt* gegenübertretend in ihr sich nicht erkennt. Aber im Gewissen unterwirft er sich wie seine gegenständliche Welt über-

haupt, so auch seine Vorstellung und seine bestimmten Begriffe, und ist nun bey sich seyendes Selbstbewufstseyn. In diesem hat er für sich, als *Gegenstand vorgestellt*, die Bedeutung, der allgemeine Geist zu seyn, der alles Wesen und alle Wirklichkeit in sich enthält; ist aber nicht in der Form freyer Wirklichkeit oder der selbstständig erscheinenden Natur. Er hat zwar *Gestalt* oder die Form des Seyns, indem er *Gegenstand* seines Bewufstseyns ist, aber weil dieses in der Religion in der wesentlichen Bestimmung *Selbst*bewufstseyn zu seyn, gesetzt ist, ist die Gestalt sich vollkommen durchsichtig; und die Wirklichkeit, die er enthält, ist in ihm eingeschlossen oder in ihm aufgehoben, gerade auf die Weise, wie wenn wir *alle Wirklichkeit* sprechen; sie ist die *gedachte*, allgemeine Wirklichkeit.

Indem also in der Religion die Bestimmung des eigentlichen Bewufstseyns des Geistes nicht die Form des freyen *Andersseyns* hat, so ist sein *Daseyn* von seinem *Selbstbewufstseyn* unterschieden, und seine eigentliche Wirklichkeit fällt auſser der Religion; es ist wohl Ein Geist beyder, aber sein Bewufstseyn umfaſst nicht beyde zumal, und die Religion erscheint als ein Theil des Daseyns und Thuns und Treibens, dessen anderer Theil das Leben in seiner wirklichen Welt ist. Wie wir nun es wissen, daſs der Geist in seiner Welt und der seiner als Geist bewufste Geist oder der Geist in der Religion dasselbe sind, so besteht die Vollendung der Religion darin, daſs

beydes einander gleich werde, nicht nur dafs feine Wirklichkeit von der Religion befafst ist, sondern umgekehrt, dafs er fich als seiner selbstbewufster Geift wirklich und *Gegenftand feines Bewufstseyns* werde. — Insofern der Geift in der Religion sich ihm selbft *vorftellt*, ist er zwar Bewufstseyn, und die in ihr eingefchloffne Wirklichkeit ist die Geftalt und das Kleid seiner Vorftellung. Der Wirklichkeit widerfährt aber in dieser Vorftellung nicht ihr vollkommnes Recht, nemlich nicht nur Kleid zu feyn, sondern selbftständiges freyes Dafeyn; und umgekehrt ist sie; weil ihr die Vollendung in ihr selbft mangelt, eine *beftimmte* Geftalt, die nicht dasjenige erreicht, was sie darftellen foll, nemlich den seiner selbftbewufsten Geift. Dafs seine Geftalt ihn selbft ausdrückte, müfste sie selbst nichts anderes feyn als er, und er sich so erfchienen oder wirklich feyn, wie er in seinem Wesen ist. Dadurch allein würde auch das erreicht, was die Foderung des Gegentheils zu seyn fcheinen kann, nemlich dafs der *Gegenftand* seines Bewufstseyns die Form freyer Wirklichkeit zugleich hat; aber nur der Geift, der sich als abfoluter Geift Gegenftand ift, ift fich eine ebenso freye Wirklichkeit, als er darin seiner selbft bewufst bleibt.

Indem zunächst das Selbstbewufstseyn und das eigentliche Bewufstseyn, die *Religion* und der Geift in seiner Welt oder das *Dafeyn* des Geistes unterfchieden wird, fo befteht das letztere in dem Ganzen des Geiftes,

insofern seine Momente als auseinandertretend und jedes für sich sich darstellt. Die Momente aber sind das *Bewußtseyn*, das *Selbstbewußtseyn*, die *Vernunft* und der *Geist*; — der Geist nemlich als unmittelbarer Geist, der noch nicht das Bewußtseyn des Geistes ist. Ihre *zusammengefaßte* Totalität macht den Geist in seinem weltlichen Daseyn überhaupt aus; der Geist als solcher enthält die bisherigen Gestaltungen in den allgemeinen Bestimmungen, den so eben genannten Momenten. Die Religion setzt den ganzen Ablauf derselben voraus, und ist die *einfache* Totalität oder das absolute Selbst derselben. — Der Verlauf derselben ist übrigens im Verhältnisse zur Religion nicht in der Zeit vorzustellen. Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen *Geistes* als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentliche Wirklichkeit, und daher die Form der reinen Freyheit gegen anderes, die sich als Zeit ausdrückt. Aber die *Momente* desselben, Bewußtseyn, Selbstbewußtseyn, Vernunft und Geist haben, weil sie Momente sind, kein von einander verschiednes Daseyn. — Wie der Geist von seinen Momenten unterschieden wurde, so ist noch drittens von diesen Momenten selbst ihre vereinzelnte Bestimmung zu unterscheiden. Jedes jener Momente sahen wir nemlich wieder an ihm selbst sich in einem eignen Verlauffe unterscheiden und verschieden gestalten; wie z. B. am Bewußtseyn, die sinnliche Gewißheit

Wahrnehmung sich unterschied. Diese letztern Seiten treten in der Zeit auseinander, und gehören einem *besondern Ganzen* an. — Denn der Geist steigt aus seiner *Allgemeinheit* durch die *Bestimmung* zur *Einzelnheit* herab. Die Bestimmung oder Mitte ist *Bewufstseyn*, *Selbstbewufstseyn* u. s. f. Die *Einzelnheit* aber machen die Gestalten dieser Momente aus. Diese stellen daher den Geist in seiner Einzelnheit oder *Wirklichkeit* dar, und unterscheiden sich in der Zeit, so jedoch, dafs die folgende die vorhergehenden an ihr behält.

Wenn daher die Religion die Vollendung des Geistes ist, worin die einzelnen Momente desselben, Bewufstseyn, Selbstbewufstseyn, Vernunft und Geist, als in ihren *Grund zurückgehen* und *zurückgegangen* sind, so machen sie zusammen die *daseyende Wirklichkeit* des ganzen Geistes aus, welcher nur *ist*, als die unterscheidende und in sich zurückgehende Bewegung dieser seiner Seiten. Das Werden *der Religion überhaupt* ist in der Bewegung der allgemeinen Momente enthalten. Indem aber jedes dieser Attribute, wie es nicht nur im allgemeinen sich bestimmt, sondern wie es *an und für sich* ist, d. h. wie es in sich selbst sich als Ganzes verlaufft, dargestellt wurde, so ist damit auch nicht nur das Werden der Religion *überhaupt* entstanden, sondern jene vollständigen Verlauffe der *einzelnen* Seiten enthalten zugleich die *Bestimmtheiten der Religion* selbst. Der ganze Geist, der Geist der Religion, ist wieder die Bewegung,

aus seiner Unmittelbarkeit zum *Wiſſen* deſſen zu gelangen, was er *an sich* oder unmittelbar ist, und es zu erreichen, daſs die *Geſtalt*, in welcher er für sein Bewuſstseyn erscheint, seinem Wesen vollkommen gleiche, und er sich anschaue, wie er ist — In diesem Werden ist er also ſelbſt in *beſtimmten* Geſtalten, welche die Unterschiede dieser Bewegung ausmachen; zugleich hat damit die bestimmte Religion ebenso einen *bestimmten wirklichen* Geist. Wenn also dem sich wiſſenden Geiste überhaupt Bewuſstseyn, Selbstbewuſstseyn, Vernunft und Geist angehören, so gehören den *beſtimmten* Gestalten des sich wiſſenden Geistes die *beſtimmten* Formen an, welche sich innerhalb des Bewuſstseyns, Selbstbewuſstſeyns der Vernunft und des Geistes an jedem besonders entwickelten. Die *beſtimmte* Gestalt der Religion greiſſt für ihren wirklichen Geist aus den Gestalten eines jeden seiner Momente diejenige heraus, welche ihr entspricht. Die *Eine* Bestimmtheit der Religion greiſſt durch alle Seiten ihres wirklichen Daseyns hindurch und drückt ihnen diſs gemeinschaſſtliche Gepräge auf.

Auf diese Weise ordnen sich nun die Gestalten, die bis hieher auftraten, anders, als sie in ihrer Reihe erschienen, worüber vorher noch das nöthige kurz zu bemerken ist. — In der betrachteten Reihe bildete sich jedes Moment, sich in sich vertiefend, zu einem Ganzen in ſeinem eigenthümlichen Princip aus; und das Erkennen war die Tiefe, oder der

Geist, worin sie, die für sich kein Bestehen haben, ihre Substanz hatten. Diese Substanz ist aber nunmehr herausgetreten; sie ist die Tiefe des seiner selbst gewissen Geistes, welche es dem einzelnen Princip nicht gestattet, sich zu isoliren und in sich selbst zum Ganzen zu machen, sondern diese Momente alle in sich versammelnd und zusammenhaltend, schreitet sie in diesem gesammten Reichthum ihres wirklichen Geistes fort, und alle seine besondern Momente nehmen und empfangen gemeinschaftlich die gleiche Bestimmtheit des Ganzen in sich. — Dieser seiner selbst gewisse Geist und seine Bewegung ist ihre wahrhaffte Wirklichkeit, und das *an und für sich*seyn, das jedem einzelnen zukommt. — Wenn also die bisherige Eine Reihe in ihrem Fortschreiten durch Knoten die Rückgänge in ihr bezeichnete, aber aus ihnen sich wieder in Eine Länge fortsetzte, so ist sie nunmehr gleichsam an diesen Knoten, den allgemeinen Momenten, gebrochen und in viele Linien zerfallen, welche in Einen Bund zusammengefafst, sich zugleich symmetrisch vereinen, so dafs die gleichen Unterscheide, in welche jede besondre innerhalb ihrer sich gestaltete, zusammentreffen. — Es erhellt übrigens aus der ganzen Darstellung von selbst, wie diese hier vorgestellte Beyordnung der allgemeinen Richtungen zu verstehen ist, dafs es überflüfsig wird, die Bemerkung zu machen, dafs diese Unterschiede wesentlich nur als Momente des Werdens nicht als Theile zu fassen sind;

an dem wirklichen Geiste sind sie Attribute seiner Substanz; an der Religion aber vielmehr nur Prädicate des Subjects. — Ebenso sind *an sich* oder *für uns* wohl alle Formen überhaupt im Geiste und in jedem enthalten; aber es kommt bey seiner Wirklichkeit überhaupt allein darauf an, welche Bestimmtheit für ihn in seinem *Bewufstseyn* ist, in welcher er sein Selbst ausgedrückt oder in welcher Gestalt er sein Wesen weifs.

Der Unterschied, der zwischen dem *wirklichen* Geiste und ihm der sich als Geist weifs, oder zwischen sich selbst als Bewufstseyn und als Selbstbewufstseyn gemacht wurde, ist in dem Geiste aufgehoben, der sich nach seiner Wahrheit weifs; sein Bewufstseyn und sein Selbstbewufstseyn sind ausgeglichen. Wie aber hier die Religion erst *unmittelbar* ist, ist dieser Unterschied noch nicht in den Geist zurückgegangen Es ist nur der *Begriff* der Religion gesetzt; in diesem ist das Wesen das *Selbstbewufstseyn*, das sich alle Wahrheit ist, und in dieser alle Wirklichkeit enthalt. Dieses Selbstbewufstseyn hat als Bewufstseyn sich zum Gegenstande; der erst sich *unmittelbar* wissende Geist ist sich also Geist in der *Form* der *Unmittelbarkeit*, und die Bestimmtheit der Gestalt, worin er sich erscheint, ist die des *Seyns*. Diss Seyn ist zwar weder mit der Empfindung oder dem mannichfaltigen Stoffe, noch mit sonstigen einseitigen Momenten, Zwecken und Bestimmungen *erfüllt*, sondern mit dem Geiste, und wird von sich

als alle Wahrheit und Wirklichkeit gewufst. Diefe *Erfullung* ist auf diese Weise ihrer *Geftalt*, er als Wesen seinem Bewufstfeyn nicht gleich. Er ist erst als absoluter Geist wirklich, indem er, wie er in der *Gewifsheit feiner felbft*, sich auch in seiner *Wahrheit* ist, oder die Extreme, in die er sich als Bewufstfeyn theilt, in Geistsgestalt für einander sind. Die Gestaltung, welche der Geist als Gegenstand seines Bewufstseyns annimmt, bleibt von der Gewifsheit des Geistes, als von der Substanz erfüllt; durch diesen Inhalt verschwindet difs, dafs der Gegenftand zur reinen Gegenstandlichkeit, zur Form der Negativität des Selbstbewufstseyns herabsanke. Die unmittelbare Einheit des Geistes mit sich selbst ist die Grundlage oder reines Bewufstfeyn, *innerhalb* deffen das Bewufstfeyn auseinander tritt. Auf diese Weife in sein reines Selbstbewufstseyn eingeschloffen, existirt er in der Religion nicht als der Schöpfer einer *Natur* überhaupt; sondern was er in dieser Bewegung hervorbringt, sind seine Gestalten als Geister, die zusammen die Vollständigkeit seiner Erscheinung ausmachen, und diese Bewegung selbst ist das Werden seiner vollkommnen Wirklichkeit durch die einzelnen Seiten derselben, oder seine unvollkommnen Wirklichkeiten.

Die erste Wirklichkeit deffelben ist der Begriff der Religion selbst, oder sie als *unmittelbare* und also *natürliche Religion*; in ihr weifs der Geist sich als seinen Gegenstand in natürlicher oder unmittelbarer

Gestalt. Die *Zweyte* aber ist nothwendig diese, sich in der Gestalt der *aufgehobnen Natürlichkeit* oder des *Selbsts* zu wissen. Sie ist also die *künstliche Religion*; denn zur Form des *Selbsts* erhebt sich die Gestalt durch das *Hervorbringen* des Bewufstseyns, wodurch dieses in seinem Gegenstande sein Thun oder das Selbst anschaut. Die *dritte* endlich hebt die Einseitigkeit der beyden ersten auf; das *Selbst* ist ebensowohl ein *unmittelbares* als die *Unmittelbarkeit Selbst* ist. Wenn in der ersten der Geist überhaupt in der Form des Bewufstseyns, in der Zweyten — des Selbstbewufstseyns ist, so ist er in der dritten in der Form der Einheit beyder; er hat die Gestalt des *an* und *fürsichseyns*; und indem er also vorgestellt ist, wie er an und für sich ist, so ist difs die *offenbare Religion*. Ob er aber in ihr wohl zu seiner wahren *Gestalt* gelangt, so ist eben die *Gestalt* selbst und die *Vorstellung* noch die unüberwundne Seite, von der er in den *Begriff* übergehen mufs, um die Form der Gegenständlichkeit in ihm ganz aufzulösen, in ihm, der ebenso difs sein Gegentheil in sich schliefst. Alsdann hat der Geist den Begriff seiner selbst erfafst, wie wir nur erst ihn erfafst haben, und seine Gestalt oder das Element seines Daseyns, indem sie der Begriff ist, ist er selbst.

A.

Natürliche Religion.

Der den Geist wiſſende Geist ist Bewuſstseyn seiner selbst, und ist sich in der Form des Gegenſtandlichen, er *iſt*; und ist zugleich das *Fürſichseyn*. *Er ist für sich*, er ist die Seite des *Selbſt*bewuſstseyns, und zwar gegen die Seite seines Bewuſstſeyns, oder des sich auf sich als *Gegenſtand* beziehens. In seinem Bewuſstseyn ist die Entgegensetzung und hiedurch die *Beſtimmtheit* der Gestalt, in welcher er sich erscheint und weiſs. Um diese ist es in dieser Betrachtung der Religion allein zu thun, denn sein ungestaltetes Wesen, oder sein reiner Begriff hat sich schon ergeben. Der Unterschied des Bewuſstseyns und Selbstbewuſstseyns fällt aber zugleich innerhalb des letztern; die Gestalt der Religion enthält nicht das Daseyn des Geistes, wie er vom Gedanken freye Natur, noch wie er vom Daseyn freyer Gedanke ist; sondern sie ist das im Denken erhaltne Daseyn, so wie ein Gedachtes, das sich da ist. — Nach der *Beſtimmtheit* dieser Gestalt, in welcher der Geist sich weiſs, unterscheidet sich eine Re-

ligion von einer andern: allein es ist zugleich zu bemerken, daſs die Darſtellung dieses seines Wiſſens von sich nach dieser *einzelnen Beſtimmtheit* in der That nicht das Ganze einer wirklichen Religion erschöpft. Die Reihe der verschiednen Religionen, die sich ergeben werden, stellt ebensosehr wieder nur die verschiednen Seiten einer einzigen, und zwar *jeder einzelnen* dar, und die Vorſtellungen, welche eine wirkliche Religion vor einer andern auszuzeichnen scheinen, kommen in jeder vor. Allein zugleich muſs die Verschiedenheit auch als eine Verschiedenheit der Religion betrachtet werden. Denn indem der Geist sich im Unterschiede seines Bewuſstseyns und seines Selbstbewuſstseyns befindet, so hat die Bewegung das Ziel, diesen Hauptunterschied aufzuheben, und der Geſtalt, die Gegenſtand des Bewuſstſeyns iſt, die Form des Selbstbewuſstseyns zu geben. Dieser Unterschied ist aber nicht dadurch schon aufgehoben, daſs die Geſtalten, die jenes enthalt, auch das Moment des Selbsts an ihnen haben, und der Gott als *Selbſtbewuſstseyn vorgeſtellt* wird. Das *vorgeſtellte* Selbst ist nicht das *wirkliche*; daſs es, wie jede andre nähere Bestimmung der Gestalt, dieser in Wahrheit angehöre, muſs es theils durch das Thun des Selbstbewuſstseyns in sie gesetzt werden, theils muſs die niedrige Bestimmung von der höhern aufgehoben und begriffen zu seyn sich zeigen. Denn das Vorgestellte hört nur dadurch auf, vorgestelltes und seinem Wiſſen fremd zu seyn, daſs das Selbst es hervorgebracht hat, und also die Bestim-

mung des Gegenstandes als die *seinige*, somit sich in ihm anschaut. — Durch diese Thätigkeit ist die niedrigere Bestimmung zugleich verschwunden; denn das Thun ist das negative, das sich auf Kosten eines Andern ausführt; insofern sie auch noch vorkommt, so ist sie in die Unwesentlichkeit zurückgetreten; so wie dagegen, wo die niedrigere noch herrschend ist, die höhere aber auch vorkommt, die eine selbstlos neben der andern Platz hat. Wenn daher die verschiednen Vorstellungen innerhalb einer einzelnen Religion zwar die ganze Bewegung ihrer Formen darstellen, so ist der Charakter einer jeden durch die besondre Einheit des Bewuſstseyns und des Selbstbewuſstseyns bestimmt, das ist, dadurch daſs das letztere die Bestimmung des Gegenstands des erstern in sich gefaſst, sie durch sein Thun sich vollkommen angeeignet und sie als die wesentliche gegen die andern weiſs. — Die Wahrheit des Glaubens an eine Bestimmung des religiösen Geistes zeigt sich darin, daſs der *wirkliche* Geist so beschaffen ist, wie die Gestalt, in der er sich in der Religion anschaut, — wie z. B. die Menschwerdung Gottes, die in der morgenländischen Religion vorkommt, keine Wahrheit hat, weil ihr wirklicher Geist ohne diese Versöhnung ist. — Hieher gehört es nicht, von der Totalität der Bestimmungen zu der einzelnen zurückzukehren, und zu zeigen, in welcher Gestalt innerhalb ihrer und ihrer besondern Religion die Vollständigkeit der übrigen enthalten ist. Die höhere Form unter eine niedrigere zurückgestellt ent-

behrt ihrer Bedeutung für den selbstbewufsten Geist, gehört ihm nur oberflächlich und seiner Vorstellung an. Sie ist in ihrer eigenthümlichen Bedeutung und da zu betrachten, wo sie Princip dieser besondern Religion und durch ihren wirklichen Geist bewahrt ist.

a,

Das Lichtwesen.

Der Geist, als das *Wesen*, welches *Selbstbewufstseyn* ist, — oder das selbstbewufste Wesen, welches alle Wahrheit ist und alle Wirklichkeit als sich selbst weifs, ist gegen die Realität, die er in der Bewegung seines Bewufstseyns sich gibt, nur erst *sein Begriff*, und dieser Begriff ist gegen den Tag dieser Entfaltung die Nacht seines Wesens, gegen das Daseyn seiner Momente als selbstständiger Gestalten das schöpferische Geheimnifs seiner Geburt. Difs Geheimnifs hat in sich selbst seine Offenbarung; denn das Daseyn hat in diesem Begriffe seine Nothwendigkeit, weil er der sich wiffende Geist ist, also in seinem Wesen das Moment hat, Bewufstseyn zu seyn und sich gegenständlich vorzustellen. — Es ist das reine Ich, das in seiner Entäufferung, in sich als *allgemeinem Gegenstande* die Gewifsheit seiner selbst hat, oder dieser Gegenstand ist für es die Durchdringung alles Denkens und aller Wirklichkeit.

In der unmittelbaren ersten Entzweyung des sich wissenden absoluten Geistes hat seine Gestalt diejenige Bestimmung, welche dem *unmittelbaren Bewufstseyn* oder der *sinnlichen* Gewifsheit zukommt. Er schaut sich in der Form des *Seyns* an, jedoch nicht des geistlosen mit zufälligen Bestimmungen der Empfindung erfüllten *Seyns*, das der sinnlichen Gewifsheit angehört, sondern es ist das mit dem Geiste erfüllte Seyn. Es schliefst ebenso die Form in sich, welche an dem unmittelbaren *Selbstbewufstseyn* vorkam, die Form des *Herrn* gegen das von seinem Gegenstande zurücktretende Selbstbewufstseyn des Geistes. — Difs mit dem Begriffe des Geistes erfüllte *Seyn* ist also die *Gestalt* der *einfachen* Beziehung des Geistes auf sich selbst, oder die Gestalt der Gestaltlosigkeit. Sie ist vermöge dieser Bestimmung das reine, alles enthaltende und erfüllende *Lichtwesen* des Aufgangs, das sich in seiner formlosen Substantialität erhält. Sein Andersseyn ist das ebenso einfache Negative, die *Finsternifs*; die Bewegungen seiner eignen Entäufferung, seine Schöpfungen in dem widerstandslosen Elemente seines Andersseyns sind Lichtgüfse, sie sind in ihrer Einfachheit zugleich sein Fürsichwerden und Rückkehr aus seinem Daseyn, die Gestaltung verzehrende Feuerströme. Der Unterschied, den es sich gibt, wuchert zwar in der Substanz des Daseyns fort und gestaltet sich zu den Formen der Natur; aber die wesentliche Einfachheit seines Denkens schweift bestandlos und unverständig in ihnen umher, erwei-

tert ihre Grantzen zum Maſslosen, und löſst ihre zur Pracht geſteigerte Schönheit in ihrer Erhabenheit auf.

Der Inhalt, den diſs reine *Seyn* entwickelt, oder sein Wahrnehmen iſt daher ein wesenloses Beyherspielen an dieser Substanz, die nur *aufgeht*, ohne in sich *niederzugehen*, Subject zu werden und durch das Selbst ihre Unterschiede zu befestigen. Ihre Bestimmungen sind nur Attribute, die nicht zur Selbstständigkeit gedeihen, sondern nur Nahmen des vielnahmigen Einen bleiben. Dieses ist mit den mannichfachen Kräfften des Daseyns und den Geſtalten der Wirklichkeit als mit einem selbstlosen Schmucke angekleidet; sie sind nur eignen Willens entbehrende Boten seiner Macht, Anschauungen seiner Herrlichkeit und Stimmen seines Preises.

Diſs taumelnde Leben aber muſs sich zum *Fürſichseyn* beſtimmen, und seinen verschwindenden Geſtalten Bestehen geben. Das *unmittelbare Seyn*, in welchem es sich seinem Bewuſstseyn gegenüberſtellt, iſt selbſt die *negative* Macht, die seine Unterschiede auflöst. Es ist also in Wahrheit das *Selbſt*; und der Geist geht darum dazu über, sich in der Form des Selbsts zu wiſſen. Das reine Licht wirſt seine Einfachheit als eine Unendlichkeit von Formen auseinander und gibt sie dem Fürsichseyn zum Opfer dar, daſs das Einzelne sich das Bestehen an seiner Substanz sich nehme.

b.

Die Pflanze und das Thier.

Der selbstbewufste Geist, der aus dem gestaltlosen Wesen in sich gegangen, oder seine Unmittelbarkeit zum Selbst überhaupt erhoben, bestimmt seine Einfachheit als eine Mannichfaltigkeit des Fürsichseyns, und ist die Religion der geistigen *Wahrnehmung*, worin er in die zahllose Vielheit schwächerer und kräftigerer, reicherer und ärmerer Geister zerfällt. Dieser Pantheismus, zunächst das *ruhige* Bestehen dieser Geisteratomen, wird zur *feindseligen* Bewegung in sich selbst. Die Unschuld der *Blumenreligion*, die nur selbstlose Vorstellung des Selbsts ist, geht in den Ernst des kämpfenden Lebens, in die Schuld der *Thierreligion*, die Ruhe und Ohnmacht der anschauenden Individualität in das zerstörende Fürsichseyn über. — Es hilft nichts, den Dingen der Wahrnehmung den *Tod der Abstraction* genommen, und sie zu Wesen geistiger Wahrnehmung erhoben zu haben; die Beseelung dieses Geisterreichs hat ihn durch die Bestimmtheit und die Negativität an ihr, die über die unschuldige Gleichgültigkeit derselben übergreifft. Durch sie wird die Zerstreuung in die Mannichfaltigkeit der ruhigen PflanzenGestalten eine feindselige Bewegung, worin sie der Hafs ihres Fürsichseyns aufreibt. — Das *wirkliche* Selbstbewufstseyn dieses zerstreuten Geistes

ist eine Menge vereinzelnter ungeselliger Völkergeister, die in ihrem Haſſe sich auf den Tod bekämpfen, und bestimmter Thiergestalten als ihres Wesens sich bewuſst werden, denn sie sind nichts anderes als Thiergeister, sich absondernde ihrer ohne Allgemeinheit bewuſste Thierleben.

In diesem Haſſe reibt sich aber die Bestimmtheit des rein negativen Fürsichseyns auf, und durch diese Bewegung des Begriffs tritt der Geist in eine andere Gestalt. Das *aufgehobne Fürsichseyn* ist die *Form* des *Gegenstandes*, die durch das Selbst hervorgebracht oder die vielmehr das hervorgebrachte, sich aufreibende d. h. zum Dinge werdende Selbst ist. Ueber die nur zerreiſſenden Thiergeister behält daher der Arbeitende die Oberhand, deſſen Thun nicht nur negativ, sondern beruhigt und positiv ist. Das Bewuſstseyn des Geistes ist also nunmehr die Bewegung, die über das unmittelbare *Ansichseyn* wie über das abstracte *Fürsichseyn* hinaus ist. Indem das Ansich zu einer Bestimmtheit durch den Gegensatz herabgesetzt ist, ist es nicht mehr die eigne Form des absoluten Geistes, sondern eine Wirklichkeit, die sein Bewuſstseyn sich entgegengesetzt als das gemeine Daseyn vorfindet, sie aufhebt, und ebenso nicht nur diſs aufhebende Fürsichseyn ist, sondern auch seine Vorstellung, das zur Form eines Gegenstandes herausgesetzte Fürsichseyn hervorbringt. Diſs Hervorbringen ist jedoch noch nicht das vollkommne, sondern eine bedingte Thätigkeit und das Formiren eines Vorhandnen.

c.

Der Werkmeister.

Der Geist erscheint also hier als der *Werkmeister*, und sein Thun, wodurch er sich selbst als Gegenstand hervorbringt, aber den Gedanken seiner noch nicht erfaſst hat, ist ein instinctartiges Arbeiten, wie die Bienen ihre Zellen bauen.

Die erste Form, weil sie die unmittelbare ist, ist sie die abstracte des Verstandes, und das Werk noch nicht an ihm selbst vom Geiste erfüllt. Die Kryſtalle der Pyramiden und Obelisken, einfache Verbindungen gerader Linien, mit ebnen Oberflächen und gleichen Verhältniſſen der Theile, an denen die Incommensurabilität des Runden vertilgt ist, sind die Arbeiten dieses Werkmeisters der strengen Form. Um der bloſsen Verständigkeit der Form willen ist sie nicht ihre Bedeutung an ihr selbst, nicht das geistige Selbst. Die Werke empfangen also nur den Geist entweder in sich, als einen fremden abgeschiednen Geist, der seine lebendige Durchdringung mit der Wirklichkeit verlaſſen, selbst todt in diese des Lebens entbehrende Kryſtalle einkehrt; — oder sie beziehen sich äuſſerlich auf ihn als auf einen solchen, der selbst äuſſerlich und nicht als Geist da ist — als auf das aufgehende Licht, das seine Bedeutung auf sie wirft.

Die Trennung, von welcher der arbeitende Geist ausgeht, des *Ansichseyns*, das zum Stoffe wird, den er

verarbeitet, — und des *Fürsichseyns*, welche *die Seite* des arbeitenden Selbstbewufstseyns ist, ist ihm in seinem Werke gegenständlich geworden. Seine fernere Bemühung mufs dahin gehen, diese Trennung der Seele und des Leibs aufzuheben, jene an ihr selbst zu bekleiden und zu gestalten, diesen aber zu beseelen. Beide Seiten, indem sie einander näher gebracht werden, behalten dabey die Bestimmtheit des vorgestellten Geistes, und seiner umgebenden Hülle gegeneinander; seine Einigkeit mit sich selbst enthält diesen Gegensatz der Einzelnheit und Allgemeinheit. Indem das Werk in seinen Seiten sich selbst nähert, so geschieht dadurch zugleich auch das andre, dafs es dem arbeitenden Selbstbewufstseyn naher tritt, und dieses zum Wiffen seiner, wie es an und für sich ist, in dem Werke gelangt. So aber macht es nur erst die abstracte Seite der *Thätigkeit* des Geistes aus, welche nicht in sich selbst noch ihren Inhalt, sondern an seinem Werke, das ein Ding ist, weifs. Der Werkmeister selbst, der ganze Geist, ist noch nicht erschienen, sondern ist das noch innre verborgne Wesen, welches als Ganzes, nur zerlegt in das thätige Selbstbewufstseyn und in seinen hervorgebrachten Gegenstand, vorhanden ist.

Die umgebende Behausung also, die äuffere Wirklichkeit, die nur erst in die abstracte Form des Verstandes erhoben ist, arbeitet der Werkmeister zur beseeltern Form aus. Er verwendet das Pflanzenleben dazu, das nicht mehr, wie dem frühern unmächtigen

Pantheismus heilig ist, sondern von ihm, der sich als das fürsichseyende Wesen erfaſst, als etwas brauchbares genommen und zur Auſſenseite und Zierde zurückgesetzt wird. Es wird aber nicht unverändert verwendet, sondern der Arbeiter der selbstbewuſsten Form vertilgt zugleich die Vergänglichkeit, welche die unmittelbare Existenz dieses Lebens an ihm hat, und nähert seine organischen Formen den strengern und allgemeinern des Gedankens. Die organische Form, die freygelaſſen in der Besonderheit fortwuchert, ihrerseits von der Form des Gedankens unterjocht, erhebt andererseits diese geradlinigten und ebnen Gestalten zur beseeltern Rundung, — eine Vermischung, welche die Wurzel der freyen Architectur wird.

Diese Wohnung, die Seite des *allgemeinen Elements* oder der unorganischen Natur des Geistes schlieſst nun auch eine Gestalt der *Einzelnheit* in sich, die den vorher von dem Daseyn abgeschiednen ihm innern oder äuſſerlichen Geist der Wirklichkeit näher bringt, und dadurch das Werk dem thätigen Selbſtbewuſstseyn gleicher macht. Der Arbeiter greift zuerst zur Form des *Fürsichseyns* überhaupt, zur *Thiergestalt.* Daſs er sich seiner nicht mehr unmittelbar im Thierleben bewuſst ist, beweiſst er dadurch, daſs er gegen dieses sich als die hervorbringende Kraft constituirt und in ihm als *seinem* Werke sich weiſs; wodurch sie zugleich eine aufgehobne und die Hieroglyphe einer andern Bedeutung, eines

Gedankens wird. Daher wird sie auch nicht mehr allein und ganz vom Arbeiter gebraucht, sondern mit der Gestalt des Gedankens, mit der menschlichen, vermischt. Noch fehlt dem Werke aber die Gestalt und Daseyn, worin das Selbst als Selbst existirt; — es fehlt ihm noch dieſs, an ihm selbst es auszusprechen, daſs es eine innre Bedeutung in sich schlieſst, es fehlt ihm die Sprache, das Element, worin der erfüllende Sinn selbst vorhanden ist. Das Werk daher, wenn es sich von dem Thierischen auch ganz gereinigt, und die Gestalt des Selbstbewuſstseyns allein an ihm trägt, ist die noch tonlose Gestalt, die des Strahls der aufgehenden Sonne bedarf, um Ton zu haben, der vom Lichte erzeugt, auch nur Klang und nicht Sprache ist, nur ein äusseres Selbst, nicht das innre zeigt.

Diesem äussern Selbst der Gestalt steht die andere gegenüber, welche anzeigt, ein *Innres* an ihr zu haben. Die in ihr Wesen zurückgehende Natur setzt ihre lebendige sich vereinzelnde und in ihrer Bewegung sich verwirrende Mannichfaltigkeit zu einem unwesentlichen Gehäuse herab, das die *Decke des Innern* ist; und dieses Innre ist zunächst noch die einfache Finsterniſs, das Unbewegte, der schwarze formlose Stein.

Beyde Darstellungen enthalten die *Innerlichkeit* und das *Daseyn*, — die beyden Momente des Geistes; und beyde Darstellungen beyde zugleich in entgegengesetztem Verhältniſſe, das Selbst sowohl als In-

res wie als Aeufferes. Beydes ist zu vereinigen. — Die Seele der menschlich geformten Bildsäule kommt noch nicht aus dem Innern, ist noch nicht die Sprache, das Daseyn, das an ihm selbst innerlich ist, — und das Innre des vielformigen Daseyns ist noch das tonlose sich nicht in sich selbst unterscheidende, und von seinem Aeuffern, dem alle Unterschiede gehören, noch getrennte. — Der Werkmeister vereint daher beydes in der Vermischung der natürlichen und der selbstbewufsten Gestalt, und diese zweydeutigen sich selbst räthselhaften Wesen, das bewufste ringend mit dem bewufstlosen, das einfache Innre mit dem vielgestalteten Aeuffern, die Dunkelheit des Gedankens mit der Klarheit der Aeufferung paarend, brechen in die Sprache tiefer schwerverständlicher Weisheit aus.

In diesem Werke hört die instinctartige Arbeit auf, die dem Selbstbewufstfeyn gegenüber das bewufstlose Werk erzeugte; denn in ihm kommt der Thätigkeit des Werkmeisters, welche das Selbstbewufstseyn ausmacht, ein ebenso selbstbewufstes, sich ausfprechendes Innres entgegen. Er hat sich darin zu der Entzweyung seines Bewufstseyns emporgearbeitet, worin der Geist dem Geiste begegnet. In dieser Einheit des selbstbewufsten Geistes, mit sich selbst, insofern er sich Gestalt und Gegenstand seines Bewufstfeyns ist, reinigen sich also seine Vermischungen mit der bewufstlosen Weise der unmittelbaren Naturgestalt. Diese Ungeheuer an Gestalt

Rede und That lösen sich zur geistigen Gestaltung auf, — einem Aeuſſern das in sich gegangen, — einem Innern das sich aus sich und an sich selbst äussert; zum Gedanken, der sich gebahrendes und seine Gestalt ihm gemäſs erhaltendes und klares Daseyn ist. Der Geist ist *Künſtler.*

B.

Die Kunst-Religion.

Der Geist hat seine Gestalt, in welcher er für sein Bewufstseyn ist, in die Form des Bewufstfeyns selbst erhoben, und bringt eine solche sich hervor. Der Werkmeister hat das *synthetische* Arbeiten, das *Vermischen* der fremdartigen Formen des Gedankens und des Natürlichen aufgegeben: indem die Gestalt die Form der selbstbewufsten Thätigkeit gewonnen, ist er geistiger Arbeiter geworden.

Fragen wir darnach, welches der *wirkliche* Geist ist, der in der Kunstreligion das Bewufstseyn seines absoluten Wesens hat, so ergibt sich, dafs es der *sittliche* oder der *wahre* Geist ist. Er ist nicht nur die allgemeine Substanz aller Einzelnen, sondern indem sie für das wirkliche Bewufstfeyn die Gestalt des Bewufstfeyns hat, so heifst difs soviel, dafs sie, die Individualisation hat, von ihnen als ihr eignes Wesen und Werk gewufst wird. Weder ist sie so für sie das Lichtwesen, in deffen Einheit das Fürsichseyn des Selbstbewufstseyn nur negativ, nur ver

gehend enthalten ist, und den Herrn seiner Wirklichkeit anschaut, — noch ist sie das rastlose Verzehren sich haſſender Völker, — noch die Unterjochung derselben zu Kasten, die zusammen den Schein der Organisation eines vollendeten Ganzen ausmachen, dem aber die allgemeine Freyheit der Individuen fehlt. Sondern er ist das freye Volk, worin die Sitte die Substanz aller ausmacht, deren Wirklichkeit und Daseyn alle und jeder einzelne als seinen Willen und That weiſs.

Die Religion des sittlichen Geistes ist aber seine Erhebung über seine Wirklichkeit, das Zurückgehen *aus seiner Wahrheit* in das reine *Wiſſen seiner selbſt.* Indem das sittliche Volk in der unmittelbaren Einheit mit seiner Substanz lebt, und das Princip der reinen Einzelnheit des Selbstbewuſstseyns nicht an ihm hat, so tritt seine Religion in ihrer Vollendung erst im *Scheiden* von seinem *Bestehen* auf. Denn die *Wirklichkeit* der sittlichen Substanz beruht theils auf ihrer ruhigen *Unwandelbarkeit* gegen die absolute Bewegung des Selbstbewuſstseyns, und hiemit darauf daſs dieses noch nicht aus seiner ruhigen Sitte und seinem festen Vertrauen in sich gegangen ist; — theils auf seiner Organisation in eine Vielheit von Rechten und Pflichten, so wie in die Vertheilung in die Maſſen der Stände und ihres besondern Thuns, das zum Ganzen zusammenwirkt; — hiemit darauf daſs der Einzelne mit der Beschränkung seines Daseyns zufrieden ist, und den schrankenlosen

Gedanken seines freyen Selbsts noch nicht erfaſst hat. Aber jenes ruhige *unmittelbare* Vertrauen zur Substanz geht in das Vertrauen *zu sich* und in die *Gewiſsheit seiner selbst* zurück, und die Vielheit der Rechte und Pflichten wie das beschränkte Thun ist dieselbe dialektische Bewegung des Sittlichen, als die Vielheit der Dinge und ihrer Bestimmungen, — eine Bewegung, die nur in der Einfachheit des seiner gewiſsen Geistes ihre Ruhe und Festigkeit findet. — Die Vollendung der Sittlichkeit zum freyen Selbstbewuſstseyn und das Schicksal der sittlichen Welt ist daher die in sich gegangene Individualität, der absolute Leichtsinn des sittlichen Geistes, der alle festen Unterschiede seines Bestehens und die Maſsen seiner organischen Gegliederung in sich aufgelöst, und vollkommen seiner sicher zur schrankenlosen Freudigkeit und zum freysten Genuſse seiner selbst gelangt ist. Diese einfache Gewiſsheit des Geistes in sich ist das Zweydeutige, ruhiges Bestehen und feste Wahrheit, — so wie absolute Unruhe und das Vergehen der Sittlichkeit zu seyn. Sie schlägt aber in das letztre um, denn die Wahrheit des sittlichen Geistes ist nur erst noch diſs substantielle Wesen und Vertrauen, worin das Selbst sich nicht als freye Einzelheit weiſs, und das daher in dieser Innerlichkeit oder in dem Freywerden des Selbsts zu Grunde geht. Indem also das Vertrauen gebrochen, die Substanz des Volks in sich geknickt ist, so ist der Geist, der die Mitte von bestandlosen Extremen war, nunmehr

in das Extrem des sich als Wesen erfassenden Selbstbewufstseyns herausgetreten. Dieses ist der in sich gewiffe Geist, der über den Verlust seiner Welt trauert und sein Wesen, über die Wirklichkeit erhoben, nun aus der Reinheit des Selbsts hervorbringt.

In solcher Epoche tritt die absolute Kunst hervor; früher ist sie das instinctartige Arbeiten, das ins Daseyn versenkt aus ihm heraus und in es hineinarbeitet, nicht an der freyen Sittlichkeit seine Substanz, und daher auch zum arbeitenden Selbst nicht die freye geistige Thätigkeit hat. Später ist der Geist über die Kunst hinaus, um seine höhere Darstellung zu gewinnen; — nemlich nicht nur die aus dem Selbst geborne *Substanz*, sondern in seiner Darstellung als Gegenstand, *dieses Selbst* zu seyn, nicht nur aus seinem Begriffe sich zu gebähren, sondern seinen Begriff selbst zur Gestalt zu haben, so dafs der Begriff und das erzeugte Kunstwerk sich gegenseitig als ein und daffelbe wiffen.

Indem also die sittliche Substanz aus ihrem Daseyn sich in ihr reines Selbstbewufstseyn zurückgenommen, so ist dieses die Seite des Begriffs oder der *Thätigkeit*, mit welcher der Geist sich als Gegenstand hervorbringt. Sie ist reine Form, weil der Einzelne im sittlichen Gehorsam und Dienste sich alles bewufstlose Daseyn und feste Bestimmung so abgearbeitet hat, wie die Substanz selbst dis flüffige Wesen geworden ist. Diese Form ist die Nacht, worin die Substanz verrathen ward, und sich zum Subjecte machte; aus

dieser Nacht der reinen Gewifsheit seiner selbst ist es, dafs der sittliche Geist als die von der Natur und seinem unmittelbaren Daseyn befreyte Gestalt auferstehlt.

Die *Exiſtenz* des reinen Begriffs, in den der Geiſt aus seinem Körper geflohen, ist ein Individuum, das er sich zum Gefäſſe seines Schmerzens erwählt. Er ist an diesem, als sein Allgemeines und seine Macht, von welcher es Gewalt leidet, — als sein Pathos, dem hingegeben sein Selbstbewuſstseyn die Freyheit verliert. Aber jene positive Macht der Allgemeinheit wird vom reinen Selbst des Individuums, als der negativen Macht, bezwungen. Diese reine Thätigkeit, ihrer unverlierbaren Krafft bewuſst, ringt mit dem ungestalteten Wesen: Meister darüber werdend hat sie das Pathos zu ihrem Stoffe gemacht und sich ihren Inhalt gegeben, und diese Einheit tritt als Werk heraus, der allgemeine Geist individualisirt und vorgestellt.

a.

Das abstracte Kunstwerk.

Das erste Kunstwerk ist als das unmittelbare, das abstracte und einzelne. Seinerseits hat es sich aus der unmittelbaren und gegenständlichen Weise dem Selbſtbewuſstseyn entgegen zu bewegen, wie andererseits dieses für sich im Cultus darauf geht, die Unterschei-

dung aufzuheben, die es sich zuerst gegen seinen Geist gibt, und hiedurch das an ihm selbst belebte Kunstwerk hervorzubringen.

Die erste Weife, in welcher der künstlerische Geist seine Gestalt und sein thätiges Bewufstfeyn am weitesten voneinander entfernt, ist die unmittelbare, dafs jene als *Ding* überhaupt *da ist.* — Sie zerfällt an ihr in den Unterschied der Einzelnheit, welche die Gestalt des Selbsts an ihr hat, — und der Allgemeinheit, welche das unorganische Wesen in Bezug auf die Gestalt, als seine Umgebung und Behausung, darstellt. Diese gewinnt durch die Erhebung des Ganzen in den reinen Begriff, ihre reine dem Geiste angehörige Form. Sie ist weder der verständige Krystall, der das todte behaufst, oder von der äufferlichen Seele beschienen wird, — noch die aus der Pflanze erst hervorgehende Vermischung der Formen der Natur und des Gedankens, deffen Thätigkeit hierin noch ein *Nachahmen* ist. Sondern der Begriff streifft das ab, was von der Wurzel, dem Geäste und Geblätter den Formen noch anklebt, und reinigt sie zu Gebilden, worin das Geradlinigte und Ebne des Krystalls in incommensurable Verhältniffe erhoben ist, so dafs die Beseelung des Organischen in die abstracte Form des Verstandes aufgenommen und zugleich ihr Wesen, die Incommensurabilität für den Verstand erhalten wird.

Der innwohnende Gott aber ist der aus dem Thiergehäuse hervorgezogne schwarze Stein, der mit dem

Lichte des Bewuſstseyns durchdrungen ist. Die menschliche Gestalt ſtreifft das thierische, mit der ſie vermischt war, ab; das Thier ist für den Gott nur eine zufällige Verkleidung; es tritt neben seine wahre Gestalt, und gilt für sich nichts mehr, sondern ist zur Bedeutung eines andern, zum bloſſen Zeichen, herabgesunken. Die Geſtalt des Gottes ſtreift ebendadurch an ihr ſelbſt auch die Bedürftigkeit der natürlichen Bedingungen des thieriſchen Daseyns ab, und deutet die innerlichen Anſtalten des organischen Lebens in ihre Oberfläche verſchmolzen und nur dieser angehörig an. — Das *Weſen* des Gottes aber iſt die Einheit des allgemeinen Daſeyns der Natur und des ſelbſtbewuſsten Geiſtes, der in ſeiner Wirklichkeit jenem gegenüberſtehend erſcheint. Zugleich zunächſt eine *einzelne* Geſtalt, iſt ſein Daſeyn eines der Elemente der Natur, ſo wie ſeine ſelbſtbewuſste Wirklichkeit ein einzelner Volksgeiſt. Aber jenes iſt in dieſer Einheit das in den Geiſt reflectirte Element, die durch den Gedanken verklärte, mit dem ſelbſtbewuſsten Leben geeinte Natur. Die Göttergeſtalt hat darum ihr Naturelement als ein aufgehobnes, als eine dunkle Erinnerung in ihr. Das wüſte Weſen und der verworrene Kampf des freyen Daſeyns der Elemente, das unſittliche Reich der Titanen, iſt beſiegt und an den Saum der ſich klar gewordnen Wirklichkeit, an die trüben Gräntzen der ſich im Geiſte findenden und beruhigten Welt verwieſen. Diese al-

ten Götter, in welche das Lichtwesen, mit der Finsternifs zeugend, fich zunächft befondert, der Himmel, die Erde, der Ocean, die Sonne, das blinde typhonifche Feuer der Erde u. s. f. find durch Geftalten erfetzt, die an ihnen nur noch den dunkel erinnernden Anklang an jene Titanen haben, und nicht mehr Naturwefen, fondern klare fittliche Geifter der felbftbewufsten Völker sind.

Diefe einfache Geftalt hat alfo die Unruhe der unendlichen Vereinzelung — ihrer fowohl als des Naturelements, das nur als allgemeines Wefen nothwendig, in feinem Dafeyn und Bewegung aber fich zufällig verhalt, — wie ihrer als des Volks, das in die befondere Maffen des Thuns und in die individuellen Punkte des Selbftbewufstseyns zerftreut ein Dafeyn mannichfaltigen Sinnes und Thuns hat — an fich vertilgt und in ruhige Individualität zufammenbefafst. Es fteht ihr daher das Moment der Unruhe, ihr — dem *Wefen* das *Selbftbewufstfeyn* gegenüber, das als die Geburtsftätte derfelben für fich nichts übrig behielt, als die *reine Thätigkeit* zu feyn. Was der Subftanz angehört, gab der Künftler ganz feinem Werke mit, fich felbft aber als einer beftimmten Individualität in feinem Werke keine Wirklichkeit; er konnte ihm die Vollendung nur dadurch ertheilen, dafs er feiner Befonderheit fich entäufferte, und zur Abftraction des reinen Thuns fich entkörperte und fteigerte. — In diefer erften unmittelbaren Erzeugung ift die Trennung des Werks, und feiner

selbstbewusten Thätigkeit noch nicht wieder vereinigt; das Werk ist daher nicht für sich das wirklich beseelte, sondern es ist *Ganzes* nur mit seinem *Werden* zusammen. Das gemeine an dem Kunstwerke, daſs es im Bewuſstseyn erzeugt, und von Menschenhänden gemacht ist, ist das Moment des als Begriff existirenden Begriffes, der ihm gegenübertritt. Und wenn dieser, als Künstler oder als Betrachter, das Kunstwerk als an ihm selbst absolut beseelt auszusprechen, und sich, den thuenden oder schauenden, zu vergessen uneigennützig genug ist, so muſs hiegegen der Begriff des Geistes festgehalten werden, der des Moments nicht entbehren kann, seiner selbst bewuſst zu seyn. Diſs Moment aber steht dem Werke gegenüber, weil er in dieser seiner ersten Entzweyung beyden Seiten ihre abstracten Bestimmungen des *Thuns* und *Dingseyns* gegeneinander gibt, und ihre Rückkehr in die Einheit, von der sie ausgingen, noch nicht zu Stande gekommen ist.

Der Künstler erfährt also an seinem Werke, daſs er *kein ihm gleiches* Wesen hervorbrachte. Es kommt ihm zwar daraus ein Bewuſstseyn so zurück, daſs eine bewundernde Menge es als den Geist, der ihr Wesen ist, verehrt. Aber diese Beseelung, indem sie ihm sein Selbstbewuſstseyn nur als Bewunderung erwiedert, ist vielmehr ein Bekenntniſs, das diese Beseelung an den Künstler ablegt, nicht seines gleichen zu seyn. Indem es ihm als Freudigkeit überhaupt zu-

rückkommt, findet er darin nicht den Schmerz seiner Bildung und Zeugung, nicht die Anstrengung seiner Arbeit. Sie mögen das Werk auch noch beurtheilen, oder ihm Opfer bringen, auf welche Art es sey, ihr Bewußtseyn darein legen, — wenn sie sich mit ihrer Kenntniß darüber setzen, weiß er, wie viel mehr seine *That* als ihr Verstehen und Reden ist; — wenn sie sich *darunter* setzen und ihr sie beherrschendes *Wesen* darin erkennen, weiß er sich als den Meister desselben.

Das Kunstwerk erfodert daher ein anderes Element seines Daseyns, der Gott einen andern Hervorgang, als diesen, worin er aus der Tiefe seiner schöpferischen Nacht in das Gegentheil in die Aeusserlichkeit, die Bestimmung des selbstbewußtlosen *Dinges* herabfällt. Diß höhere Element ist die *Sprache*, — ein Daseyn, das unmittelbar selbstbewußte Existenz ist. Wie das *einzelne* Selbstbewußtseyn in ihr da ist, ist es ebenso unmittelbar als eine *allgemeine* Ansteckung; die vollkommne Besonderung des Fürsichseyns ist zugleich die Flüssigkeit und die allgemein mitgetheilte Einheit der vielen Selbst; sie ist die als Seele existirende Seele. Der Gott also, der die Sprache zum Elemente seiner Gestalt hat, ist das an ihm selbst beseelte Kunstwerk, das die reine Thätigkeit, die ihm, der als Ding existirte, gegenüber war, unmittelbar in seinem Daseyn hat. Oder das Selbstbewußtseyn bleibt in dem gegenständlich werden seines Wesens unmittelbar bey sich. Es ist, so

in seinem Wesen bey sich selbst seyend, *reines Denken* oder die Andacht, deren *Innerlichkeit* in der Hymne zugleich *Daseyn* hat. Sie behält die Einzelnheit des Selbstbewuſstseyns in ihr, und vernommen ist diese Einzelnheit zugleich als allgemeine da; die Andacht in allen angezündet ist der geistige Strom, der in der Vielfachheit des Selbstbewuſstseyns, seiner als eines gleichen *Thuns* Aller, und als *einfaches Seyn* bewuſst ist; der Geist hat als dieses allgemeine Selbstbewuſstseyn Aller seine reine Innerlichkeit ebensowohl als das Seyn für Andre und das Fürsichseyn der Einzelnen in Einer Einheit.

Diese Sprache unterscheidet sich von einer andern Sprache des Gottes, die nicht die des allgemeinen Selbstbewuſstseyns ist. Das *Orakel* sowohl des Gottes der künstlerischen, als der vorhergehenden Religionen ist die nothwendige erste Sprache desselben, denn in seinem *Begriffe* liegt ebensowohl, daſs er das Wesen der Natur als des Geistes ist, und daher nicht nur natürliches sondern auch geistiges Daseyn hat. Insofern diſs Moment erst in seinem *Begriffe* liegt, und noch nicht in der Religion realisirt ist, so ist die Sprache für das religiose Selbstbewuſstseyn Sprache eines *fremden* Selbstbewuſstseyns. Das seiner Gemeine noch fremde Selbstbewuſstseyn *ist* noch nicht *so da*, wie sein Begriff fodert. Das Selbst ist das einfache und dadurch schlechthin *allgemeine* Fürsichseyn; jenes aber, das von dem Selbstbewuſstseyn der Gemeine getrennt ist, ist nur erst ein *einzelnes*. — Der Inhalt dieser eignen und

einzelnen Sprache ergibt ſich aus der allgemeinen Beſtimmtheit, in welcher der abſolute Geiſt überhaupt in ſeiner Religion geſetzt iſt. — Der allgemeine Geiſt des Aufgangs, der ſein Daſeyn noch nicht beſondert hat, ſpricht alſo ebenſo einfache und allgemeine Sätze vom Weſen aus, deren ſubſtantieller Inhalt in ſeiner einfachen Wahrheit erhaben iſt, aber um dieſer Allgemeinheit willen, dem weiter ſich fortbildenden Selbſtbewuſstſeyn zugleich trivial erſcheint.

Das weiter gebildete Selbſt, das ſich zum *Fürſichſeyn* erhebt, iſt über das reine Pathos der Subſtanz, über die Gegenſtändlichkeit des aufgehenden Lichtweſens Meiſter, und weiſs jene Einfachheit der Wahrheit, als das *anſichſeyende*, das nicht die Form des zufälligen Daſeyns durch eine fremde Sprache hat, ſondern *als das ſichre und ungeſchriebene Geſetze der Götter das ewig lebt, und von dem niemand weiſs, von wannen es erſchien*. — Wie die allgemeine Wahrheit, die vom Lichtweſen geoffenbart wurde, hier ins Innre oder Untre zurückgetreten, und damit der Form der zufälligen Erſcheinung enthoben iſt, ſo iſt dagegen in der Kunſtreligion, weil die Geſtalt des Gottes das Bewuſstſeyn und damit die Einzelnheit überhaupt angenommen hat, die eigne Sprache des Gottes, der der Geiſt des ſittlichen Volkes iſt, das Orakel, das die beſondern Angelegenheiten deſſelben weiſs, und das Nützliche darüber kund thut. Die allgemeinen Wahrheiten aber, weil ſie als das *anſichſeyende* gewuſst werden, vindicirt ſich das *wiſſende Denken*, und die Sprache derſelben iſt

ihm nicht mehr eine fremde, sondern die eigne. Wie, jener Weise des Alterthums, was gut und schön sey in seinem eignen Denken suchte, dagegen den schlechten zufälligen Inhalt des Wissens, ob es ihm gut sey mit diesem oder jenem umzugehen, oder einem Bekannten gut, diese Reise zu machen und dergleichen bedeutungslose Dinge, dem Dämon zu wissen überliefs, ebenso hohlt das allgemeine Bewufstseyn das Wissen vom Zufälligen von den Vögeln, oder von den Baumen oder von der gährenden Erde, deren Dampf dem Selbstbewufstseyn seine Besonnenheit nimmt; denn das Zufällige ist das Unbesonnene und Fremde, und das sittliche Bewufstseyn läfst sich also auch, wie durch ein Würfeln, auf eine unbesonnene und fremde Weise darüber bestimmen. Wenn der Einzelne durch seinen Verstand sich bestimmt und mit Ueberlegung das wählt, was ihm nützlich sey, so liegt dieser Selbstbestimmung die Bestimmtheit des besondern Charakters zum Grunde; sie ist selbst das Zufällige; und jenes Wissen des Verstands, was dem Einzelnen nützlich ist, daher ein eben solches Wissen als das jener Orakel oder des Looses; nur dafs der das Orakel oder Loos befragt, damit die sittliche Gesinnung der Gleichgültigkeit gegen das Zufällige ausdrückt, da jenes hingegen das an sich zufällige als wesentliches Interesse seinesDenkens und Wissens behandelt. Das höhere als beyde aber ist zwar die Ueberlegung, zum Orakel des zufälligen Thuns zu machen, aber diese überlegte Handlung selbst wegen ihrer Seite der Beziehung auf das Be-

sondre und ihrer Nützlichkeit als etwas Zufälliges zu wissen.

Das wahre, selbstbewußte Daseyn, das der Geist in der Sprache, die nicht die Sprache des fremden, und also zufälligen, nicht allgemeinen Selbstbewußtseyns ist, erhält, ist das Kunstwerk, das wir vorhin gesehen. Es steht dem dinglichen der Bildsäule gegenüber. Wie diese das ruhende, so ist jenes das verschwindende Daseyn; wie in diesem die Gegenständlichkeit frey entlassen des eignen unmittelbaren Selbsts entbehrt, so bleibt sie dagegen in jenem zu sehr in das Selbst eingeschlossen, kommt zu wenig zur Gestaltung, und ist, wie die Zeit, unmittelbar nicht mehr da, indem sie da ist.

Die Bewegung beyder Seiten, in der die im reinen empfindenden Elemente des Selbstbewußtseyns *bewegte*, und die im Elemente der Dingheit *ruhende* göttliche Gestalt gegenseitig ihre verschiedne Bestimmung aufgeben und die Einheit zum Daseyn kommt, die der Begriff ihres Wesens ist, macht der *Cultus* aus. In ihm gibt sich das Selbst das Bewußtseyn des Herabsteigens des göttlichen Wesens aus seiner Jenseitigkeit zu ihm, und dieses, das vorher das unwirkliche und nur gegenständliche ist, erhält dadurch die eigentliche Wirklichkeit des Selbstbewußtseyns.

Dieser Begriff des Cultus ist an sich schon in dem Strome des hymnischen Gesanges enthalten und vorhanden. Diese Andacht ist die unmittelbare reine Befriedigung des Selbsts durch und in sich selbst. Es

ist die gereinigte Seele, welche in dieser Reinheit unmittelbar nur Wesen und eins mit dem Wesen ist. Sie ist um ihrer Abstraction willen, nicht das seinen Gegenstand von sich unterscheidende Bewußtseyn, und also nur die Nacht seines Daseyns und die *bereitete Stätte* seiner Gestalt. Der *abstracte Cultus* erhebt daher das Selbst dazu, dieses reine *göttliche Element* zu seyn. Die Seele vollbringt diese Läuterung mit Bewußtseyn; doch ist sie noch nicht das Selbst, das in seine Tiefen hinabgestiegen, sich als das Böse weiß, sondern es ist ein *seyendes*, eine Seele, welche ihre Aeusserlichkeit mit Waschen reinigt, sie mit weissen Kleidern anthut, und ihre Innerlichkeit den vorgestellten Weg der Arbeiten, Straffen und Belohnungen, den Weg der die Besonderheit entäussernden Bildung überhaupt durchführt, durch welchen sie in die Wohnungen und die Gemeinschaft der Seeligkeit gelangt.

Dieser Cultus ist nur erst *ein geheimes*, d. h. ein nur vorgestelltes, unwirkliches Vollbringen; er muß *wirkliche* Handlung seyn, eine unwirkliche Handlung widerspricht sich selbst. *Das eigentliche Bewußtseyn* erhebt sich dadurch in sein *reines* Selbstbewußtseyn. Das Wesen hat in ihm die Bedeutung eines freyen Gegenstands, durch den wirklichen Cultus kehrt dieser in das Selbst zurück — und insofern er im reinen Bewußtseyn die Bedeutung des reinen jenseits der Wirklichkeit wohnenden Wesens hat, steigt dieß Wesen von seiner Allgemeinheit durch diese Ver-

mittlung zur Einzelnheit herunter und schliefst sich so mit der Wirklichkeit zusammen.

Wie beyde Seiten in die Handlung eintreten, bestimmt sich so, dafs für die selbstbewufste Seite, insofern sie *wirkliches* Bewufstseyn ist, das Wesen sich als die *wirkliche Natur* darstellt; einestheils gehört sie ihm als Besitz und Eigenthum und gilt als das nicht-*ansichseyende* Daseyn; — anderntheils ist sie *seine eigne* unmittelbare Wirklichkeit und Einzelnheit, die von ihm ebenso als Nichtwesen betrachtet und aufgehoben wird. Zugleich aber hat für sein *reines* Bewufstseyn jene äussere Natur die *entgegengesetzte* Bedeutung, nemlich das *ansichseyende* Wesen zu seyn, gegen welches das Selbst seine Unwesentlichkeit aufopfert, wie es umgekehrt die unwesentliche Seite der Natur sich selbst aufopfert. Die Handlung ist dadurch geistige Bewegung, weil sie difs doppelseitige ist, die Abstraction des *Wesens*, wie die Andacht den Gegenstand bestimmt, aufzuheben und es zum Wirklichen zu machen, und das *Wirkliche*, wie das Handelnde den Gegenstand und sich bestimmt, auf- und in die Allgemeinheit zu erheben.

Die Handlung des Cultus selbst beginnt daher mit der reinen *Hingabe* eines Besitzes, das der Eigenthümer scheinbar für ihn ganz nutzlos vergiefst oder in Rauch aufsteigen läfst. Er thut hierin vor dem Wesen seines reinen Bewufstseyns auf Besitz und Recht des Eigenthumes und des Genusses desselben, auf die Persönlichkeit und die Rückkehr des Thuns

in das Selbſt Verzicht, und reflectirt die Handlung vielmehr in das Allgemeine oder in das Weſen, als in ſich. — Umgekehrt aber geht darin ebenſo das *ſeyende Weſen* zu Grunde. Das Thier, das aufgeopfert wird, iſt das *Zeichen* eines Gottes; die Früchte, die verzehrt werden, ſind die *lebendige* Ceres und Bacchus *ſelbſt*; — in jenem ſterben die Mächte des obern Rechts, welches Blut und wirkliches Leben hat; in dieſen aber die Mächte des untern Rechts, das blutlos die geheime liſtige Macht beſitzt. — Die Aufopferung der göttlichen Subſtanz gehört, inſofern ſie *Thun* iſt, der ſelbſtbewuſsten Seite an; daſs dieſes wirkliche Thun möglich ſey, muſs das Weſen ſich ſelbſt ſchon *an ſich* aufgeopfert haben. Diſs hat es darin gethan, daſs es ſich *Daſeyn* gegeben und zum *einzelnen Thiere* und zur *Frucht* gemacht hat. Dieſe Verzichtleiſtung, die alſo das Weſen ſchon *an ſich* vollbracht, ſtellt das handelnde Selbſt im Daſeyn, und für ſein Bewuſstſeyn dar, und erſetzt jene *unmittelbare* Wirklichkeit des Weſens durch die höhere, nemlich *die ſeiner ſelbſt*. Denn die entſtandne Einheit, die das Reſultat der aufgehobnen Einzelnheit und Trennung beyder Seiten iſt, iſt nicht das nur negative Schikſal, ſondern hat poſitive Bedeutung. Nur dem abſtracten unterirdiſchen Weſen wird das ihm aufgeopferte ganz hingegeben, und damit die Reflexion des Beſitzes und des Fürſichſeyns in das Allgemeine, von dem Selbſt als ſolchem unterſchieden bezeichnet. Zugleich aber iſt diſs nur

ein geringer *Theil*, und das andre Opfern ist nur die Zerstörung des Unbrauchbaren und vielmehr die Zubereitung des Geopferten zum Mahle, dessen Schmaufs die Handlung um ihre negative Bedeutung betriegt. Der Opfernde behält bey jenem ersten Opfer das Meiste, und von diesem das Nutzbare *seinem Genusse* auf. Dieser Genuss ist die negative Macht, welche das *Wesen* sowie die *Einzelnheit* aufhebt, und zugleich ist er die positive Wirklichkeit, worin das *gegenständliche* Daseyn des Wesens in *selbstbewusstes* verwandelt, und das Selbst das Bewusstseyn seiner Einheit mit dem Wesen hat.

Dieser Cultus ist übrigens zwar eine wirkliche Handlung, ihre Bedeutung liegt jedoch mehr nur in der Andacht; was dieser angehört, ist nicht gegenständlich hervorgebracht, so wie das Resultat, im *Genusse* sich selbst seines Daseyns beraubt. Der Kultus geht daher weiter, und ersetzt diesen Mangel zunächst dadurch, dass er seiner Andacht ein *gegenständliches Bestehen* gibt, indem er die gemeinsame oder einzelne jedem thunliche Arbeit ist, welche die Wohnung und den Putz des Gottes, ihm zu Ehren hervorbringt. — Es wird dadurch theils die Gegenständlichkeit der Bildsäule aufgehoben, denn durch diese Weyhung seiner Geschenke und Arbeiten macht der Arbeitende den Gott sich geneigt, und schaut sein Selbst ihm angehörig an; theils auch ist diss Thun nicht das einzelne Arbeiten des Künstlers, sondern diese Besonderheit ist in der Allgemeinheit aufgelöst. Es ist aber nicht nur die Ehre des

Gottes, die zu Stande kommt, und der Segen seiner Geneigtheit fliefst nicht nur in der *Vorstellung* auf den Arbeiter, sondern die Arbeit hat auch die umgekehrte Bedeutung gegen die erste der Entäusserung und der fremden Ehre. Die Wohnungen und Hallen des Gottes sind für den Gebrauch des Menschen, die Schätze, die in jenen aufbewahrt sind, im Nothfalle die Seinigen; die Ehre, die jener in seinem Schmucke genieſst, ist die Ehre des kunstreichen und groſsmüthigen Volkes. Am Feste schmückt dieses ebenso seine eignen Wohnungen und Bekleidungen, so wie seine Verrichtungen mit zierlichem Geräthe. Es empfängt auf diese Weise für seine Gaben die Erwiederung von dem dankbaren Gotte und die Beweise seiner Geneigtheit, in der es sich mit ihm durch die Arbeit verband, nicht in der Hoffnung und einer späten Wirklichkeit, sondern hat in der Ehrenbezeugung und Darbringung der Gaben unmittelbar den Genuſs seines eignen Reichthumes und Putzes.

b.

Das lebendige Kunstwerk.

Das Volk, das in dem Cultus der Kunstreligion sich seinem Gotte naht, ist das sittliche Volk, das seinen Staat und die Handlungen desselben als den Willen und das Vollbringen seiner selbst weiſs. Dieser Geist, dem selbstbewuſsten Volke gegenübertre-

tend, ist daher nicht das Lichtwesen, das selbstlos nicht die Gewißheit der Einzelnen in sich enthält, sondern vielmehr nur ihr allgemeines Wesen und die herrische Macht ist, worin sie verschwinden. Der Cultus der Religion dieses einfachen gestaltlosen Wesens gibt seinen Angehörigen daher nur diſs im Allgemeinen zurück, daſs sie das Volk ihres Gottes sind; er erwirbt ihnen nur ihr Bestehen und einfache Substanz überhaupt, nicht aber ihr wirkliches Selbst, das vielmehr verworfen ist. Denn sie verehren ihren Gott als die leere Tiefe, nicht als Geist. Der Cultus aber der Kunstreligion entbehrt andererseits jener abstracten *Einfachheit* des Wesens, und daher der *Tiefe* desselben. Das *Wesen* aber, das mit *dem Selbst unmittelbar geeinigt ist*, ist *an sich* der Geist und die *wissende Wahrheit*, ob zwar noch nicht die gewuſste, oder die sich selbst in ihrer Tiefe wissende. Weil das Wesen also hier das Selbst an ihm hat, so ist seine Erscheinung dem Bewuſstseyn freundlich, und im Cultus erhält dieses nicht nur die allgemeine Berechtigung seines Bestehens, sondern auch sein in ihm selbstbewuſstes Daseyn; so wie umgekehrt das Wesen nicht in einem verworfnen Volke, dessen Substanz nur anerkannt wird, selbstlose Wirklichkeit hat, sondern in dem Volke, dessen *Selbst* in seiner Substanz anerkannt ist.

Aus dem Cultus tritt also das in seinem Wesen befriedigte Selbstbewuſstseyn und der Gott eingekehrt in es als in seine Stätte. Diese *Stätte* ist für sich die Nacht der Substanz oder ihre reine Individualität,

aber nicht mehr die gespannte des Künstlers, die noch nicht mit ihrem *gegenständlich* werdenden Wesen sich ausgesöhnt hat, sondern die befriedigte Nacht, welche ihr Pathos unbedürftig an ihr hat, weil sie aus der Anschauung, der aufgehobnen Gegenständlichkeit zurückkehrt. — Dieses *Pathos* ist für sich das Wesen des *Aufgangs*, das aber nunmehr in sich *untergegangen* ist, und seinen Untergang, das Selbstbewußtseyn und damit Daseyn und Wirklichkeit an ihm selbst hat. — Es hat hier die Bewegung seiner Verwirklichung durchlaufen. Sich aus seiner reinen Wesenheit herabsetzend zu einer gegenständlichen Naturkraft und deren Aeusserungen, ist es ein Daseyn für das Andere, für das Selbst, von dem es verzehrt wird. Das stille Wesen der selbstlosen Natur gewinnt in seiner Frucht die Stuffe, worin sie, sich selbst zubereitend und verdaut, sich dem selbstischen Leben darbietet; sie erreicht in der Nützlichkeit, gegessen und getrunken werden zu können, ihre höchste Vollkommenheit; denn sie ist darin die Möglichkeit einer höhern Existenz, und berührt das geistige Daseyn; — theils zur stillkräftigen Substanz theils aber zur geistigen Gährung, ist der Erdgeist in seiner Metamorphose dort zum weiblichen Principe der Ernährung, hier zum männlichen Principe der sich treibenden Krafft des selbstbewußten Daseyns gediehen.

In diesem Genusse ist also jenes aufgehende Lichtwesen verrathen, was es ist; er ist das Mysterium

desselben. Denn das Mystische ist nicht Verborgenheit eines Geheimnisses oder Unwissenheit, sondern besteht darin, dafs das Selbst sich mit dem Wesen Eins weifs, und dieses also geoffenbart ist. Nur das Selbst ist sich offenbar, oder was offenbar ist, ist es nur in der unmittelbaren Gewifsheit seiner. In dieser aber ist durch den Cultus das einfache Wesen gesetzt worden; es hat als brauchbares Ding nicht nur das Daseyn, das gesehen, gefühlt, gerochen, geschmeckt wird, sondern ist auch Gegenstand der Begierde, und wird durch den wirklichen Genufs eins mit dem Selbst und dadurch vollkommen an dieses verrathen und ihm offenbar. — Dasjenige, von dem gesagt wird, es sey der Vernunft, dem Herzen offenbar, ist in der That noch geheim, denn es fehlt noch die wirkliche Gewifsheit des unmittelbaren Daseyns sowohl die gegenständliche als die geniessende, welche in der Religion aber nicht nur die gedankenlose unmittelbare, sondern zugleich die rein wissende des Selbsts ist.

Was hiemit durch den Cultus dem selbstbewufsten Geiste in ihm selbst offenbar geworden, ist das *einfache* Wesen, als die Bewegung, theils aus seiner nächtlichen Verborgenheit herauf in das Bewufstseyn zu treten, dessen stillernährende Substanz zu seyn, theils aber sich ebenso wieder in die unterirdische Nacht, in das Selbst, zu verlieren und oben nur mit stiller Muttersehnsucht zu verweilen. — Der lautre Trieb aber ist das vielnahmige Lichtwesen des Aufgangs,

und fein taumelndes Leben das von feinem abftracten Seyn ebenso abgelaffen, fich zuerft in das gegenftändliche Dafeyn der Frucht befafst, dann dem Selbftbewufstfeyn fich hingebend, in ihm zur eigentlichen Wirklichkeit gelangt, — nun als ein Hauffen fchwärmender Weiber umherfchweift, der ungebändigte Taumel der Natur in felbftbewufster Geftalt.

Noch ift aber dem Bewufstfeyn nur der abfolute Geift, der diefes einfache Wefen, und nicht der als der Geift an ihm felbft ift, verrathen, oder nur der *unmittelbare* Geift, der Geift der Natur. Sein felbftbewufstes Leben ift daher nur das Myfterium des Brodes und des Weines, der Ceres und des Bacchus, nicht der andern, der eigentlich obern Götter, deren Individualität als wefentliches Moment das Selbftbewufstfeyns als folches in fich fchliefst. Noch hat fich ihm alfo der Geift als *felbftbewufster* Geift nicht geopfert, und das Myfterium des Brods und Weins ift noch nicht Myfterium des Fleifches und Blutes.

Diefer unbefeftigte Taumel des Gottes mufs fich zum *Gegenftande* beruhigen, und die Begeifterung, die nicht zum Bewufstseyn kam, ein Werk hervorbringen, das ihr, wie der Begeifterung des vorhergehenden Künftlers die Bildfaule, zwar als ein ebenfo vollendetes Werk gegenübertritt, aber nicht als ein an ihm lebloses, fondern als ein *lebendiges* Selbft. — Ein folcher Cultus ift das Feft, das der Menfch zu feiner eignen Ehre fich gibt, jedoch in ei-

nen folchen noch nicht die Bedeutung des abfoluten Wefens legt; denn das *Wefen* ift ihm erft offenbar, noch nicht der Geift: nicht als folches, das *wefentlich* menfchliche Geftalt annimmt. Aber diefer Cultus legt den Grund zu diefer Offenbarung, und legt ihre Momente einzeln auseinander. So hier das *abftracte* Moment der lebendigen *Körperlichkeit* des Wefens, wie vorhin die Einheit beyder in bewufstlofer Schwärmerey. Der Menfch ftellt alfo an die Stelle der Bildfaule fich felbft, als zur vollkommen freyen *Bewegung* erzogene und ausgearbeitete Geftalt, wie jene die vollkommen freye *Ruhe* ift. Wenn jeder einzelne wenigftens als Fackelträger fich darzuftellen weifs, fo hebt fich Einer aus ihnen hervor, der die geftaltete Bewegung, die glatte Ausarbeitung und flüffige Krafft aller Glieder ift; — ein befeeltes lebendiges Kunftwerk, das mit feiner Schönheit die Stärke paart und dem der Schmuck, womit die Bildfaule geehrt wurde, als Preis feiner Krafft, und die Ehre unter feinem Volke, ftatt des fteinernen Gottes, die höchfte leibliche Darftellung ihres Wefens zu feyn, zu Theil wird.

In den beyden Darftellungen, die fo eben vorkamen, ift die Einheit des Selbftbewufstseyns und des geiftigen Wefens vorhanden, es fehlt ihnen aber noch ihr Gleichgewicht. In der bacchifchen Begeifterung ift das Selbft auffer fich, in der fchönen Körperlichkeit aber das geiftige Wefen. Jene Dumpfheit des Bewufstfeyns und ihr wildes Stammeln mufs in das

klare Daſeyn der letztern, und die geiſtloſe Klarheit des letztern in die Innerlichkeit der Erſtern aufgenommen werden. Das vollkommne Element, worin die Innerlichkeit ebenſo äuſſerlich, als die Aeuſſerlichkeit innerlich iſt, iſt wieder die Sprache, aber weder die in ihrem Inhalte ganz zufällige und einzelne des Orakels, noch die empfindende und nur den einzelnen Gott preiſende Hymne, noch das inhaltsloſe Stammeln der bacchiſchen Raſerey. Sondern ſie hat ihren klaren und allgemeinen Inhalt gewonnen; ihren *klaren* Inhalt, denn der Künſtler hat ſich aus der erſten ganz ſubſtantiellen Begeiſterung heraus zur Geſtalt gearbeitet, die eignes in allen ſeinen Regungen von der ſelbſtbewuſsten Seele durchdrungenes und mitlebendes Daſeyn iſt; — ihren *allgemeinen* Inhalt, denn in dieſem Feſte, das die Ehre des Menſchen iſt, verschwindet die Einſeitigkait der Bildſäulen, die nur einen Nationalgeiſt, einen beſtimmten Charakter der Göttlichkeit enthalten. Der ſchöne Fechter iſt zwar die Ehre ſeines beſondern Volkes, aber er iſt eine körperliche Einzelnheit, worin die Ausführlichkeit und Ernſt der Bedeutung, und der innere Charakter des Geiſtes, der das beſondere Leben, Anliegen, Bedürfniſſe und Sitten ſeines Volkes trägt, untergegangen iſt. In dieſer Entäuſſerung zur völligen Körperlichkeit hat der Geiſt die beſondern Eindrücke und Anklänge der Natur abgelegt, die er als der wirkliche Geiſt des Volks in ſich ſchloſs. Sein Volk iſt ſich da-

her nicht mehr seiner Besonderheit in ihm, sondern vielmehr der Ablegung derselben und der Allgemeinheit seines menschlichen Daseyns bewufst.

c.

Das geistige Kunstwerk.

Die Volksgeister, die der Gestalt ihres Wesens in einem besondern Thiere bewufst werden, gehen in Einen zusammen; so vereinigen sich die besondern schönen Volksgeister in Ein Pantheon, dessen Element und Behausung die Sprache ist. Die reine Anschauung seiner selbst als *allgemeiner Menschlichkeit* hat an der Wirklichkeit des Volksgeistes die Form, dafs er sich mit den andern, mit denen er durch die Natur Eine Nation ausmacht, zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung verbindet, und für dieses Werk ein Gesammtvolk, und damit einen Gesammthimmel bildet. Diese Allgemeinheit, zu der der Geist in seinem Daseyn gelangt, ist jedoch nur diese erste, die von der Individualität des Sittlichen erst ausgeht, ihre Unmittelbarkeit noch nicht überwunden, nicht Einen Staat aus diesen Völkerschaften gebildet hat. Die Sittlichkeit des wirklichen Volksgeistes beruht theils auf dem unmittelbaren Vertrauen der Einzelnen zu dem Ganzen ihres Volkes, theils auf dem unmittelbaren Antheil, den Alle, des Unterschiedes von Ständen unerachtet, an den Ent-

schlüssen und Handlungen der Regierung nehmen. In der Vereinigung, zunächst nicht in eine bleibende Ordnung sondern nur zu einer gemeinsamen Handlung, ist jene Freyheit des Antheils Aller und Jeder *einstweilen* auf die Seite gestellt. Diese erste Gemeinschaftlichkeit ist daher mehr eine Versammlung der Individualitäten als die Herrschaft des abstracten Gedankens, der die Einzelnen ihres selbstbewufsten Antheils an Willen und That des Ganzen berauben würde.

Die Versammlung der Volksgeister macht einen Kreis von Gestalten aus, der itzt die ganze Natur wie die ganze sittliche Welt befafst. Auch sie stehen unter dem *Oberbefehl* mehr des Einen, als seiner *Oberherrschafft*. Fürsich sind sie die allgemeinen Substanzen dessen, was das *selbstbewufste* Wesen *ansich* ist und thut. Dieses aber macht die Krafft und zunachst den Mittelpunkt wenigstens aus, um den jene allgemeinen Wesen sich bemühen, der nur erst zufalligerweise ihre Geschäfte zu verbinden scheint. Aber die Rückkehr des göttlichen Wesens in das Selbstbewufstseyn ist es, die schon den Grund enthalt, dafs dieses den Mittelpunkt für jene göttlichen Kräffte bildet, und die wesentliche Einheit zunächst unter der Form einer freundlichen äufserlichen Beziehung beyder Welten verbirgt.

Dieselbe Allgemeinheit, welche diesem Inhalte zukommt, hat nothwendig auch die Form des Bewufst-

seyns, in welcher er auftritt. Es ist nicht mehr das wirkliche Thun des Cultus, sondern ein Thun, das zwar noch nicht in den Begriff, sondern erst in die *Vorstellung*, in die synthetische Verknüpfung des selbstbewufsten und des äussern Daseyns erhoben ist. Das Daseyn dieser Vorstellung, die *Sprache*, ist die erste Sprache, das *Epos* als solches, das den allgemeinen Inhalt, wenigstens als *Vollständigkeit* der Welt, ob zwar nicht als *Allgemeinheit* des *Gedankens* enthält. Der *Sänger* ist der Einzelne und Wirkliche, aus dem als Subject dieser Welt sie erzeugt und getragen wird. Sein Pathos ist nicht die betäubende Naturmacht sondern die Mnemosne, die Besinnung und gewordne Innerlichkeit, die Erinnerung des vorhin unmittelbaren Wesens. Er ist das in seinem Inhalte verschwindende Organ, nicht sein eignes Selbst gilt, sondern seine Muse, sein allgemeiner Gesang. Was aber in der That vorhanden ist, ist der Schlufs, worin das Extrem der Allgemeinheit, die Götterwelt, durch die Mitte der Besonderheit mit der Einzelnheit, dem Sänger, verknüpft ist. Die Mitte ist das Volk in seinen Helden, welche einzelne Menschen sind, wie der Sänger, aber nur *vorgestellte* und dadurch zugleich *allgemeine*, wie das freye Extrem der Allgemeinheit, die Götter.

In diesem Epos *stellt* sich also überhaupt dem Bewufstseyn dar, was im Cultus *an sich* zu Stande kommt, die Beziehung des Göttlichen auf das Menschliche, Der Inhalt ist eine *Handlung* des seiner selbstbewufsten Wesens. Das *Handeln* stört die Ruhe der Sub-

stanz und erregt das Wesen, wodurch seine Einfachheit getheilt und in die mannichfaltige Welt der natürlichen und sittlichen Kräffte aufgeschloffen ist. Die Handlung ist die Verletzung der ruhigen Erde, die Grube, die durch das Blut beseelt, die abgeschiedenen Geister hervorrufft, welche nach Leben durstend, es in dem Thun des Selbstbewuſstseyns erhalten. Das Geschäffte, um welches die allgemeine Bemühung geht, bekommt die zwey Seiten, die *selbstische*, von einer Gesammtheit wirklicher Völker und den an ihrer Spitze stehenden Individualitäten, und die *allgemeine*, von ihren substantiellen Mächten vollbracht zu werden. Die *Beziehung* beyder aber bestimmte sich vorhin so, daſs sie die *synthetische* Verbindung des Allgemeinen und Einzelnen, oder das *Vorstellen* ist. Von dieser Bestimmtheit hängt die Beurtheilung dieser Welt ab. — Das Verhältniſs beyder ist dadurch eine Vermischung, welche die Einheit des Thuns inconsequent vertheilt, und die Handlung überflüſſigerweise von der einen Seite zur andern herüberwirft. Die allgemeinen Mächte haben die Gestalt der Individualität und damit das Princip des Handelns an ihnen; ihr Wirken erscheint daher als ein ebenso freyes von ihnen ganz ausgehendes Thun, als das der Menschen. Ein und daſſelbe haben daher ebensowohl die Götter als die Menschen gethan. Der Ernst jener Mächte ist ein lächerlicher Ueberfluſs, da diese in der That die Krafft der handelnden Individualität sind; — und die Anstrengung und

Arbeit dieser ist eine ebenso unnütze Bemühung, da jene vielmehr alles lenken. — Die übertägigen Sterblichen, die das Nichts sind, sind zugleich das mächtige *Selbst*, das die allgemeinen Wesen sich unterwirft, die Götter verletzt und ihnen überhaupt die Wirklichkeit und ein Interesse des Thuns verschafft; wie umgekehrt diese unmächtigen Allgemeinheiten, die sich von den Gaben der Menschen nähren und durch sie erst etwas zu thun bekommen, das natürliche Wesen und der Stoff aller Begebenheiten, und ebenso die sittliche Materie und das Pathos des Thuns sind. Wenn ihre elementarischen Naturen durch das freye Selbst der Individualität erst in Wirklichkeit und bethätigtes Verhältniſs gebracht werden, so sind sie ebensosehr das Allgemeine, das sich dieser Verbindung entzieht, in seiner Bestimmung unbeschränkt bleibt und durch die unüberwindliche Elasticität seiner Einheit die Punctualität des Thätigen und seine Figurationen auslöscht, sich selbst rein erhält, und alles individuelle in seiner Flüſsigkeit auflöst.

Wie sie mit der entgegenstehenden selbstischen Natur in diese wiedersprechende Beziehung fallen, ebenso geräth ihre Allgemeinheit mit ihrer eignen Bestimmung und deren Verhältniſs zu andern in Widerstreit. Sie sind die ewigen schönen Individuen, die in ihrem eignen Daseyn ruhend, der Vergänglichkeit und fremder Gewalt enthoben sind. — Aber sie sind zugleich *bestimmte* Elemente, *besondre* Göt-

ter, die sich also zu andern verhalten. Aber das Verhältniſs zu andern, das nach seiner Entgegensetzung ein Streit mit ihnen ist, ist eine komische Selbstvergeſſenheit ihrer ewigen Natur. — Die Bestimmtheit ist in das göttliche Bestehen eingewurzelt und hat in seiner Begräntzung, die Selbstständigkeit der ganzen Individualität; durch diese verlieren ihre Charaktere zugleich die Schärfe der Eigenthümlichkeit und vermischen sich in ihrer Vieldeutigkeit. — Ein Zweck der Thätigkeit und ihre Thätigkeit selbst, da sie gegen ein Anderes, und somit gegen eine unbesiegbare göttliche Kraft gerichtet ist, ist ein zufälliges leeres Aufspreitzen, das ebenso zerflieſst und den anscheinenden Ernst der Handlung in ein gefahrloses, seiner selbst sichres Spiel ohne Resultat und Erfolg verwandelt. Wenn aber an der Natur ihrer Göttlichkeit das Negative oder die Bestimmtheit derselben nur als die Inconsequenz ihrer Thätigkeit und der Widerspruch des Zwecks und des Erfolgs erscheint, und jene selbstständige Sicherheit über das Bestimmte das Übergewicht behält, so tritt ihr ebendadurch die *reine Krafft* des *Negativen* gegenüber und zwar als ihre letzte Macht, über welche sie nichts vermögen. Sie sind das Allgemeine und Positive gegen das *einzelne Selbst* der Sterblichen, das nicht gegen ihre Macht aushält; aber das *allgemeine Selbst* schwebt darum über ihnen und über dieser ganzen Welt der Vorstellung, welcher der ganze Inhalt angehört: als die *begriffslose Leere* der *Nothwendigkeit*, — ein Geschehen, gegen

das sie sich selbstlos und trauernd verhalten, denn diese *bestimmten* Naturen finden sich nicht in dieser Reinheit.

Diese Nothwendigkeit aber ist die *Einheit des Begriffs*, der die widersprechende Substantialität der einzelnen Momente unterworfen ist, worin die Inconsequenz und Zufälligkeit ihres Thuns sich ordnet und das Spiel ihrer Handlungen seinen Ernst und Werth an ihnen selbst erhält. Der Inhalt der Welt der Vorstellung spielt losgebunden für sich in der *Mitte* seine Bewegung, versammelt um die Individualität eines Helden, der aber in seiner Krafft und Schönheit sein Leben gebrochen fühlt und einem frühen Tod entgegensehend trauert. Denn die *in sich feste und wirkliche Einzelnheit* ist an die Extremität ausgeschlossen, und in ihre Momente entzweyt, die sich noch nicht gefunden und vereint. Das eine Einzelne, das *abstracte* unwirkliche ist die Nothwendigkeit, die an dem Leben der Mitte nicht Antheil hat, so wenig als das andre, das *wirkliche* Einzelne, der Sänger, der sich ausser ihm hält, und in seiner Vorstellung untergeht. Beyde Extreme müssen sich dem Inhalte nähern; das eine, die Nothwendigkeit hat sich mit dem Inhalte zu erfüllen, das andre, die Sprache des Sängers, muss Antheil an ihm haben; und der sich selbst vorher überlassene Inhalt, die Gewissheit und feste Bestimmung des Negativen an ihm erhalten.

Diese höhere Sprache, die *Tragödie*, faſst also die Zerstreuung der Momente der wesentlichen und handelnden Welt näher zusammen; die *Substanz* des Göttlichen tritt *nach der Natur des Begriffes* in ihre Gestalten auseinander, und ihre *Bewegung* ist gleichfalls ihm gemäſs. In Ansehung der Form, hört die Sprache, dadurch daſs sie in den Inhalt hereintritt, auf, erzählend zu seyn, wie der Inhalt ein vorgestellter. Der Held ist selbst der sprechende, und die Vorstellung zeigt dem Zuhörer, der zugleich Zuschauer ist, *selbstbewuſste* Menschen, die ihr Recht und ihren Zweck, die Macht und den Willen ihrer Bestimmtheit *wiſſen* und zu *sagen* wiſſen. Sie sind Künstler, die nicht wie die das gemeine Thun im wirklichen Leben begleitende Sprache, bewuſstlos, natürlich und naiv das *Aeuſſere* ihres Entschluſſes und Beginnens ausſprechen, sondern das innre Wesen äuſſern, das Recht ihres Handelns beweisen, und das Pathos, dem ſie angehören, frey von zufälligen Umständen und von der Besonderheit der Persönlichkeiten in seiner allgemeinen Individualität, besonnen behaupten und bestimmt aussprechen. Das *Daseyn* dieser Charaktere sind endlich *wirkliche* Menschen, welche die Personen der Helden anlegen, und diese in wirklichem nicht erzählendem, sondern eignem Sprechen darstellen. So wesentlich es der Bildsäule ist, von Menschenhänden gemacht zu seyn, eben so wesentlich ist der Schauspieler seiner Maske, — nicht als äuſſerliche Bedingung, von der die Kunstbetrachtung abstrahiren müſte, — oder insofern

davon in ihr allerdings zu abstrahiren ist, so ist ebendifs damit gesagt, dafs die Kunft das wahre eigentliche Selbft noch nicht in ihr enthält.

Der *allgemeine Boden*, worauf die Bewegung dieser aus dem Begriffe erzeugten Gestalten vorgeht, ist das Bewufstfeyn der ersten vorstellenden Sprache und ihres selbstlosen auseinandergelaffnen Inhalts. Es ist das gemeine Volk überhaupt, deffen Weisheit in dem *Chore* des *Alters* zur Sprache kommt; es hat an deffen Krafftlosigkeit seinen Repräsentanten, weil es selbst nur das positive und paffive Material der ihm gegenüber tretenden Individualität der Regierung ausmacht. Der Macht des Negativen entbehrend, vermag es den Reichthum und die bunte Fülle des göttlichen Lebens nicht zusammen zu halten und zu bändigen, sondern läfst es auseinanderlauffen, und preifst jedes einzelne Moment als einen selbstftändigen Gott, bald diesen, bald wieder einen andern, in seinen verehrenden Hymnen. Wo es aber den Ernst des Begriffes, wie er über diese Gestalten sie zertrümmernd einherschreitet, verspürt, und es zu sehen bekömmt, wie schlecht es seinen gepriesenen Göttern geht, die sich auf diesen Boden, worauf der Begriff herrscht, wagen, ist es nicht selbst die negative Macht, die handelnd eingreifft, sondern hält sich im selbstlosen Gedanken derselben, im Bewufstseyn des *fremden Schicksals*, und bringt den leeren Wunsch der Beruhigung und die schwache Rede der Besänftigung herbey. In der *Furcht* vor den höhern Mächten, welche die unmittelbaren Arme der

Substanz sind, vor ihrem Kampfe miteinander, und vor dem einfachen Selbst der Nothwendigkeit, das auch sie wie die Lebendigen, die an sie geknüpft sind, zermalmt; — in dem *Mitleiden* mit diesen, die es zugleich als dasselbe mit sich selbst weifs, ist für es nur der unthätige Schrecken dieser Bewegung, das ebenso hilflose Bedauern, und als Ende die leere Ruhe der Ergebung in die Nothwendigkeit, deren Werk nicht als die nothwendige Handlung des Charakters, und nicht als das Thun des absoluten Wesens in sich selbst erfafst wird.

Auf diesem zuschauenden Bewufstseyn als auf dem gleichgültigen Boden des Vorstellens tritt der Geist in seiner nicht zerstreuten Mannichfaltigkeit, sondern in der einfachen Entzweyung des Begriffes auf. Seine Substanz zeigt sich daher nur in ihre zwey extremen Mächte auseinandergerissen. Diese elementarischen *allgemeinen* Wesen sind zugleich selbstbewufste *Individualitäten*, — Helden, welche in eine dieser Mächten ihr Bewufstseyn setzen, an ihr die Bestimmtheit des Charakters haben, und ihre Bethätigung und Wirklichkeit ausmachen. — Diese allgemeine Individualisirung steigt, wie erinnert, noch zur unmittelbaren Wirklichkeit des eigentlichen Daseyns herunter, und stellt sich einer Menge von Zuschauern dar, die an dem Chore ihr Gegenbild oder vielmehr ihre eigne sich aussprechende Vorstellung hat.

Der Inhalt und die Bewegung des Geistes, der sich hier Gegenstand ist, ist bereits als die Natur und

Realisirung der sittlichen Substanz betrachtet worden. In seiner Religion erlangt er das Bewufstseyn über sich, oder stellt sich seinem Bewufstseyn in seiner reinern Form und einfachern Gestaltung dar. Wenn also die sittliche Substanz sich durch ihren Begriff, ihrem *Inhalte* nach, in die beyden Mächte entzweyte, die als *göttliches* und *menschliches*, oder unterirdisches und oberes Recht bestimmt wurden, — jenes die *Familie*, diſs die *Staatsmacht*, — und deren das erstere der *weibliche*, das andre der *männliche Charakter* war, so schränkt sich der vorher vielförmige und in seinen Bestimmungen schwankende Götterkreis auf diese Mächte ein, die durch diese Bestimmung der eigentlichen Individualität genähert sind. Denn die frühere Zerstreuung des Ganzen in die vielfachen und abstracten Kräfte, die substantiirt erscheinen, ist die *Auflösung des Subjects*, das sie nur als *Momente* in seinem Selbst begreifft, und die Individualität ist daher nur die oberflächliche Form jener Wesen. Umgekehrt ist ein weiterer Unterschied der *Charaktere*, als der genannte, zur zufälligen und an sich äusserlichen Persönlichkeit zu rechnen.

Zugleich theilt sich das Wesen seiner *Form* oder dem *Wissen* nach. Der *handelnde* Geist tritt als Bewufstseyn dem Gegenstande gegenüber, auf den es thätig, und der somit als das *negative* des Wissenden bestimmt ist; der handelnde befindet sich dadurch im Gegensatze des Wissens und Nichtwissens. Er nimmt aus seinem Charakter seinen Zweck und weiſs ihn

als die sittliche Wesenheit; aber durch die Bestimmtheit des Charakters weiſs er nur die Eine Macht der Substanz, und die andre ist für ihn verborgen. Die gegenwärtige Wirklichkeit ist daher ein anderes *an sich*, und ein anderes für das Bewuſstseyn; das obere und das untere Recht erhalten in dieser Beziehung die Bedeutung der wiſſenden und dem Bewuſstseyn sich offenbarenden, und der sich verbergenden und im Hinterhalte lauernden Macht. Die Eine ist die *Lichtseite*, der Gott des Orakels, der nach seinem natürlichen Momente aus der alles beleuchtenden Sonne entsprungen, alles weiſs und offenbart, — *Phöbus*, und *Zevs*, der deſſen Vater iſt. Aber die Befehle dieses wahrredenden Gottes, und seine Bekanntmachungen deſſen, was *ist*, sind vielmehr trügerisch. Denn diſs Wiſſen iſt in seinem Begriffe unmittelbar das Nichtwiſſen, weil das *Bewuſstseyn* an sich selbst im Handeln dieser Gegensatz ist. Der, welcher die räthselhafte Sphinx selbſt aufzuschlieſsen vermochte, wie der kindlich Vertrauende, werden darum durch das, was der Gott ihnen offenbart, ins Verderben geschickt. Diese Prieſterin, aus der der schöne Gott spricht, ist nichts anders als die doppelſinnigen Schicksalsschweſtern, die durch ihre Verheiſſungen zum Verbrechen treiben, und in der Zweyzüngigkeit deſſen, was sie als Sicherheit angaben, den, der sich auf den offenbaren Sinn verlieſs, betriegen. Daher das Bewuſstseyn, das reiner iſt, als das letztere, das den Hexen glaubt, und besonnener

und gründlicher als das erstere, das der Priesterin und dem schönen Gotte traut, auf die Offenbarung, die der Geist des Vaters selbst über das Verbrechen, das ihn mordete, machte, mit der Rache zaudert, und andre Beweise noch veranstaltet, — aus dem Grunde, weil dieser offenbarende Geist auch der Teufel seyn konnte.

Diss Misstrauen ist darum gegründet, weil das wissende Bewusstseyn sich in den Gegensatz der Gewissheit seiner selbst und des gegenständlichen Wesens setzt. Das Recht des sittlichen, dass die Wirklichkeit nichts *an sich* ist im Gegensatze gegen das absolute Gesetz, erfährt, dass sein Wissen einseitig, sein Gesetz nur Gesetz seines Charakters ist, dass es nur die eine Macht der Substanz ergriff. Die Handlung selbst ist diese Verkehrung des *gewussten* in sein *Gegentheil*, das *Seyn*, ist das Umschlagen des Rechts des Charakters und des Wissens in das Recht des entgegengesetzten, mit dem jenes im Wesen der Substanz verknüpft ist, — in die Erinnye der andern feindlich erregten Macht und Charakters. Diss *untre* Recht sitzt mit *Zeus* auf dem Throne, und geniesst mit dem offenbaren Rechte und dem wissenden Gotte gleiches Ansehen.

Auf diese drey Wesen wird von der handelnden Individualität die Götterwelt des Chors eingeschränkt. Das Eine ist die *Substanz*, ebensowohl die Macht des Heerdes und der Geist der Familienpietät, wie die allgemeine Macht des Staats und der Regie-

rung. Indem der Subſtanz als solcher dieser Unterschied angehört, individualisirt er sich der Vorstellung nicht zu zwey unterschiednen Gestalten, sondern hat in der Wirklichkeit die zwey Personen seiner Charaktere. Hingegen der Unterschied des Wiſſens und Nichtwiſſens fällt in ein *jedes* der *wirklichen Selbstbewufstseyn* — und nur in der Abſtraction, im Elemente der Allgemeinheit vertheilt er sich an zwey individuelle Gestalten. Denn das Selbſt der Heros, hat nur Daseyn als ganzes Bewufstseyn und iſt daher wesentlich der *ganze* Unterschied, der der Form angehört; aber seine Subſtanz iſt beſtimmt, und es gehört ihm nur die *eine* Seite des Unterschieds des Inhalts an. Daher erhalten die beyden Seiten des Bewufstseyns, die in der Wirklichkeit keine getrennte, einer jeden eigne Individualität haben, in *der Vorſtellung* jede ihre besondere Geſtalt; die eine die des offenbarenden Gottes, die andre der sich verborgen haltenden Erinnye. Beyde genieſſen theils gleicher Ehre, theils iſt die *Geſtalt* der *Subſtanz*, Zevs, die Nothwendigkeit der *Beziehung* beyder aufeinander. Die Subſtanz iſt die Beziehung, dafs das Wiſſen für ſich iſt, aber seine Wahrheit an dem Einfachen, der Unterschied, wodurch das wirkliche Bewufstseyn iſt, seinen Grund an dem ihn tilgenden innern Wesen, die sich klare *Verſicherung* der *Gewifsheit* ihre Beſtätigung an der *Vergeſſenheit* hat.

Das Bewufstseyn schlofs diesen Gegensatz durch das Handeln auf; nach dem offenbaren Wiſſen han-

deln, erfährt es den Betrug desselben, und dem Inhalte nach dem Einen Attribute der Substanz ergeben, verletzte es das andre und gab diesem dadurch das Recht gegen sich. Dem wissenden Gotte folgend, ergriff es vielmehr das nicht offenbare, und büßt dafür, dem Wissen vertraut zu haben, dessen Zweydeutigkeit, da sie seine Natur ist, auch *für es*, und eine *Warnung* dafür vorhanden seyn mußte. Die Raserey der Priesterin, die unmenschliche Gestalt der Hexen, die Stimme des Baumes, des Vogels, der Traum u. s. f. sind nicht die Weisen, in welchen die Wahrheit erscheint, sondern warnende Zeichen des Betrugs, der Nichtbesonnenheit, der Einzelnheit und Zufälligkeit des Wissens. Oder was dasselbe ist, die entgegengesetzte Macht, die von ihm verletzt wird, ist als ausgesprochenes Gesetz und geltendes Recht vorhanden; es sey das Gesetz der Familie oder des Staats; das Bewußtseyn folgte dagegen dem eignen Wissen, und verbarg sich selbst das offenbare. Die Wahrheit aber der gegeneinander auftretenden Mächte des Inhalts und Bewußtseyns ist das Resultat, daß beyde gleiches Recht und darum in ihrem Gegensatz, den das Handeln hervorbringt, gleiches Unrecht haben. Die Bewegung des Thuns erweist ihre Einheit in dem gegenseitigen Untergange beyder Mächte und der selbstbewußten Charaktere. Die Versöhnung des Gegensatzes mit sich ist die *Lethe* der *Unterwelt* im Tode, — oder die *Lethe* der *Oberwelt*, als Freysprechung, nicht von der Schuld, denn diese kann das Bewußtseyn, weil es

handelte, nicht verlangen, sondern vom Verbrechen und seine sühnende Beruhigung. Beyde sind die *Vergessenheit*, das Verschwundenseyn der Wirklichkeit und des Thuns der Mächte der Substanz, ihrer Individualitäten, und der Mächte des abstracten Gedankens des Guten und des Bösen, denn keine für sich ist das Wesen, sondern dieses ist die Ruhe des Ganzen in sich selbst, die unbewegte Einheit des Schicksals, das ruhige Daseyn und damit die Unthätigkeit und Unlebendigkeit der Familie und der Regierung, und die gleiche Ehre und damit die gleichgültige Unwirklichkeit Apolls und der Erinnye, und die Rückkehr ihrer Begeistung und Thätigkeit in den einfachen Zevs.

Dieses Schicksal vollendet die Entvölkerung des Himmels, — der gedankenlosen Vermischung der Individualität und des Wesens, — einer Vermischung, wodurch das Thun des Wesens als ein inconsequentes, zufälliges, seiner unwürdiges erscheint; denn dem Wesen nur oberflächlich anhängend ist die Individualität die unwesentliche. Die Vertreibung solcher wesenlosen Vorstellungen, die von Philosophen des Alterthums gefodert wurde, beginnt also schon in der Tragödie überhaupt dadurch, daß die Eintheilung der Substanz von dem Begriffe beherrscht, die Individualität hiemit die wesentliche und die Bestimmungen die absoluten Charaktere sind. Das Selbstbewußtseyn, das in ihr vorgestellt ist, kennt und anerkennt deßwe-

gen nur Eine höchste Macht, und diesen Zevs nur als die Macht des Staats oder des Heerdes, und im Gegensatze des Wissens nur als den Vater des zur Gestalt werdenden Wissens des *Besondern*, — und als den Zevs des Eydes und der Erinnye, des *Allgemeinen*, im Verborgnen wohnenden Innern. Die weiter aus dem Begriffe in die Vorstellung sich zerstreuenden Momente, die der Chor nacheinander gelten läſst, sind hingegen nicht das Pathos des Helden, sondern sinken ihm zur Leidenschafft herunter, — zu zufälligen, wesenlosen Momenten, die der selbstlose Chor wohl preist, aber die nicht fähig sind, den Charakter der Helden auszumachen, noch von ihnen als ihr Wesen ausgesprochen und geachtet zu werden.

Aber auch die Personen des göttlichen Wesens selbst, so wie die Charaktere seiner Substanz, gehen in die Einfachheit des Bewuſstlosen zusammen. Diese Nothwendigkeit hat gegen das Selbstbewuſstseyn die Bestimmung, die negative Macht aller auftretenden Gestalten zu seyn, in ihr sich selbst nicht zu erkennen, sondern darin vielmehr unterzugehen. Das Selbst tritt nur den *Charakteren* zugetheilt auf, nicht als die Mitte der Bewegung. Aber das Selbstbewuſstseyn, die einfache *Gewiſsheit* seiner, ist in der That die negative Macht, die Einheit des Zevs, des *substantiellen* Wesens, und der *abstracten* Nothwendigkeit, es ist die geistige Einheit, worein alles zurückgeht. Weil das wirkliche Selbstbewuſstseyn noch von der Substanz und dem Schicksale unterschieden wird, ist es *theils* der Chor

oder vielmehr die zuschauende Menge, welche diese Bewegung des göttlichen Lebens als ein *Fremdes* mit Furcht erfüllt, oder in der sie als ein Nahes nur die Rührung des nicht handelnden *Mitleidens* hervorbringt. Theils insofern das Bewußtseyn mithandelt und den Charakteren angehört, ist diese Vereinigung, weil die wahre, die des Selbsts, des Schicksals und der Substanz noch nicht vorhanden ist, eine äusserliche, eine *Hyprokrise*; der Held, der vor dem Zuschauer auftritt, zerfällt in seine Maske und in den Schauspieler, in die Person und das wirkliche Selbst.

Das Selbstbewußtseyn der Helden muß aus seiner Maske hervor treten, und sich darstellen, wie es sich als das Schicksal sowohl der Götter des Chors, als der absoluten Mächte selbst weiß, und von dem Chore, dem allgemeinen Bewußtseyn nicht mehr getrennt ist.

Die *Komödie* hat also vorerst die Seite, daß das wirkliche Selbstbewußtseyn sich als das Schicksal der Götter darstellt. Diese elementarischen Wesen sind als *allgemeine* Momente, kein Selbst und nicht wirklich. Sie sind zwar mit der Form der Individualität ausgestattet, aber diese ist ihnen nur eingebildet, und kommt ihnen nicht an und für sich selbst zu; das wirkliche Selbst hat nicht ein solches abstractes Moment zu seiner Substanz und Inhalt. Es, das Subject, ist daher über ein solches Moment, als über eine einzelne Eigenschaft erhoben, und angethan mit dieser Maske spricht es die Ironie derselben aus, die für sich etwas

seyn will. Das Aufspreitzen der allgemeinen Wesenheit ist an das Selbst verrathen; es zeigt sich in einer Wirklichkeit gefangen und läßt die Maske fallen, eben indem es etwas rechtes seyn will. Das Selbst hier in seiner Bedeutung als Wirkliches auftretend, spielt es mit der Maske, die es einmal anlegt, um seine Person zu seyn, — aber aus diesem Scheine thut es sich ebenso bald wieder in seiner eignen Nacktheit und Gewöhnlichkeit hervor, die es von dem eigentlichen Selbst, dem Schauspieler so wie von dem Zuschauer, nicht unterschieden zu seyn zeigt.

Diese allgemeine Auflösung der gestalteten Wesenheit überhaupt in ihrer Individualität wird in ihrem Inhalte ernsthafter und dadurch muthwilliger und bittrer, insofern er seine ernstere und nothwendigere Bedeutung hat. Die göttliche Substanz vereinigt in ihr die Bedeutung der natürlichen und sittlichen Wesenheit. In Ansehung des Natürlichen zeigt das wirkliche Selbstbewußtseyn schon in der Verwendung desselben zu seinem Putze, Wohnung u. s. f. und im Schmauße seines Opfers sich als das Schicksal, dem das Geheimniß verrathen ist, welche Bewandniß es mit der Selbstwesenheit der Natur hat; in dem Mysterium des Brodes und Weines macht es dieselbe zusammen mit der Bedeutung des innern Wesens sich zu eigen, und in der Komödie ist es sich der Ironie dieser Bedeutung überhaupt bewußt. — Insofern nun diese Bedeutung die sittliche Wesenheit enthält, ist sie theils das Volk, in seinen

beyden Seiten, des Staats oder eigentlichen Demos, und der Familien-Einzelnheit; — theils aber das selbstbewufste reine Wissen, oder das vernünftige Denken des Allgemeinen. — Jener *Demos*, die allgemeine Masse, die sich als Herrn und Regent, so wie als den zu respectirenden Verstand und Einsicht weifs, zwingt und bethört sich durch die Besonderheit seiner Wirklichkeit, und stellt den lächerlichen Contrast seiner Meynung von sich und seines unmittelbaren Daseyns, seiner Nothwendigkeit und Zufälligkeit, seiner Allgemeinheit und Gemeinheit dar. Wenn das Princip seiner vom Allgemeinen getrennten Einzelnheit, in der eigentlichen Gestalt der Wirklichkeit, sich hervorthut und des Gemeinwesens' dessen geheimer Schaden es ist, sich offenbar anmafst und es einrichtet, so verräth sich unmittelbarer der Contrast des Allgemeinen als einer Theorie und dessen, um was es in der Praxis zu thun ist, die gänzliche Befreyung der Zwecke der unmittelbaren Einzelnheit von der allgemeinen Ordnung und der Spott jener über diese.

Das vernünftige *Denken* enthebt das göttliche Wesen seiner zufälligen Gestalt, und entgegengesetzt der begrifflosen Weisheit des Chors, die mancherley Sittensprüche vorbringt, und eine Menge von Gesetzen und bestimmten Pflicht- und Rechtsbegriffen gelten läfst, hebt es sie in die einfachen Ideen des *Schönen* und *Guten* empor. — Die Bewegung dieser

Abstraction ist das Bewufstseyn der Dialectik, welche diese Maximen und Gesetze an ihnen haben, und hiedurch des Verschwindens der absoluten Gültigkeit, in der sie vorher erschienen. Indem die zufällige Bestimmung und oberflächliche Individualität, welche die Vorstellung den göttlichen Wesenheiten lieh, verschwindet, haben sie nach ihrer *natürlichen* Seite nur noch die Naktheit ihres unmittelbaren Daseyns, sie sind Wolken, ein verschwindender Dunst, wie jene Vorstellungen. Nach ihrer *gedachten* Wesentlichkeit zu den *einfachen* Gedanken des *Schönen* und *Guten* geworden, vertragen diese es, mit jedem beliebigen Inhalt erfüllt zu werden. Die Krafft des dialektischen Wissens gibt die bestimmten Gesetze und Maximen des Handelns, der Lust und dem Leichtsinne der — hiemit — verführten Jugend Preis, und der Aengstlichkeit und Sorge des auf die Einzelnheit des Lebens beschränkten Alters Waffen zum Betrug an die Hand. Die reinen Gedanken des Schönen und Guten zeigen also das komische Schauspiel, durch die Befreyung von der Meynung, welche sowohl ihre Bestimmtheit als Inhalt, wie ihre absolute Bestimmtheit, das Festhalten des Bewufstseyns enthält, leer, und ebendadurch das Spiel der Meynung und der Willkühr der zufälligen Individualität zu werden.

Hier ist also das vorher bewufstlose Schicksal, das in der leeren Ruhe und Vergessenheit besteht,

und von dem Selbstbewufstseyn getrennt ist, mit diesem vereint. Das *einzelne Selbst* ist die negative Kraft, durch und in welcher die Götter, so wie deren Momente, die daseyende Natur und die Gedanken ihrer Bestimmungen, verschwinden; zugleich ist es nicht die Leerheit des Verschwindens, sondern erhält sich in dieser Nichtigkeit selbst, ist bey sich und die einzige Wirklichkeit. Die Religion der Kunst hat sich in ihm vollendet und ist vollkommen in sich zurückgegangen. Dadurch dafs das einzelne Bewufstseyn in der Gewifsheit seiner selbst es ist, das als diese absolute Macht sich darstellt, hat diese die Form eines *Vorgestellten*, von dem *Bewufstseyn* überhaupt *getrennten* und ihm fremden, verloren, wie die Bildsäule, auch die lebendige schöne Körperlichkeit oder der Inhalt des Epos und die Mächte und Personen der Tragödie waren; — auch ist die Einheit nicht die *bewufstlose* des Cultus und der Mysterien; — sondern das eigentliche Selbst des Schauspielers fällt mit seiner Person zusammen, so wie der Zuschauer, der in dem, was ihm vorgestellt wird, vollkommen zu Hause ist und sich selbst spielen sieht. Was difs Selbstbewufstseyn anschaut, ist, dafs in ihm, was die Form von Wesenheit gegen es annimmt, in seinem Denken, Daseyn und Thun sich vielmehr auflöst und preisgegeben ist, es ist die Rükkehr alles Allgemeinen in die Gewifsheit seiner selbst, die hiedurch diese vollkommne Furcht- und

Wesenlosigkeit alles Fremden, und ein Wohlseyn und Sich-wohlseyn-lassen des Bewufstseyns ist, wie sich auffer dieser Komödie keins mehr findet.

C.

Die offenbare Religion.

Durch die Religion der Kunst ist der Geist aus der Form der *Substanz* in die des *Subjects* getreten, denn sie *bringt* seine Gestalt *hervor*, und setzt also in ihr das *Thun* oder das *Selbstbewusstseyn*, das in der furchtbaren Substanz nur verschwindet, und im Vertrauen sich nicht selbst erfasst. Diese Menschwerdung des göttlichen Wesens geht von der Bildsaule aus, die nur die *äussere* Gestalt des Selbsts an ihr hat, das *innre* aber, ihre Thatigkeit, fällt ausser ihr; im Cultus aber sind beyde Seiten *eins* geworden, in dem Resultate der Religion der Kunst ist diese Einheit in ihrer Vollendung zugleich auch auf das Extrem des Selbsts herübergegangen; in dem Geiste, der in der Einzelnheit des Bewufstseyns seiner vollkommen gewiss ist, ist alle Wesenheit versunken. Der Satz, der diesen Leichtsinn ausspricht, lautet so: *das Selbst ist das absolute Wesen*; das Wesen, das Substanz und an

dem das Selbst die Accidentalität war, ist zum Prädicate heruntergesunken, und der Geist hat in *diesem Selbstbewufstseyn*, dem nichts in der Form des Wesens gegenübertritt, sein *Bewufstseyn* verloren.

Dieser Satz: *das Selbst ist das absolute Wesen*, gehört, wie von selbst erhellt, dem nichtreligiösen, dem wirklichen Geiste an, und es ist sich zu erinnern, welches die Gestalt desselben ist, die ihn ausdrückt. Sie wird zugleich die Bewegung und die Umkehrung desselben enthalten, welche das Selbst zum Prädicate herunterstimmt, und die Substanz zum Subjecte erhebt. So nämlich, dafs der umgekehrte Satz nicht *an sich* oder *für uns* die Substanz zum Subjecte macht, oder was dasselbe ist, die Substanz so wieder herstellt, dafs das Bewufstseyn des Geistes zu seinem Anfange, der natürlichen Religion zurückgeführt wird, sondern so dafs diese Umkehrung *für* und *durch das Selbstbewufstseyn* selbst zu Stande gebracht wird. Indem dieses sich mit Bewufstseyn aufgibt, so wird es in seiner Entäusserung erhalten, und bleibt das Subject der Substanz, aber als sich ebenso entäussertes hat es zugleich das Bewufstseyn derselben; oder indem es durch seine Aufopferung die Substanz als Subject *hervorbringt*, bleibt dieses sein eignes Selbst. Es wird hiedurch erreicht, dafs, wenn in den beyden Sätzen, — in dem der ersten Substantialität das Subject nur verschwindet, — und in dem zweyten die Substanz nur Prädicat ist, und beyde Seiten also in jedem mit der entgegengesetzten Ungleichheit des Werthes vorhanden sind, — dafs die

Vereinigung und Durchdringung beyder Naturen hervorgeht, in der beyde mit gleichem Werthe ebenso *wesentlich*, als auch nur *Momente* sind; hiedurch ist also der Geist ebenso *Bewuſstseyn* seiner als seiner *gegenſtändlichen* Subſtanz, wie einfaches in sich bleibendes *Selbſtbewuſstseyn.*

Die Religion der Kunſt gehört dem sittlichen Geiſte an, den wir früher in dem *Rechtszuſtande* untergehen sahen, d. h. in dem Satze: *das Selbſt als solches, die abſtracte Person iſt absolutes Wesen.* Im sittlichen Leben iſt das Selbſt in dem Geiſte seines Volks versenkt, es iſt die *erfüllte* Allgemeinheit. Die *einfache Einzelnheit* aber erhebt sich aus diesem Inhalte, und ihr Leichtsinn reinigt sie zur Person, zur abſtracten Allgemeinheit des Rechts. In dieser iſt die *Realität* des sittlichen Geiſts verloren, die inhaltsleeren Geiſter der Völkerindividuen sind in Ein Pantheon versammelt, nicht in ein Pantheon der Vorſtellung, deren unmächtige Form jeden gewähren läſst, sondern in das Pantheon der abſtracten Allgemeinheit, des reinen Gedankens, der sie entleibt, und dem geiſtlosen Selbſt, der einzelnen Person das an und fürsichseyn ertheilt.

Aber diſs Selbſt hat durch seine Leerheit den Inhalt freygelaſſen; das Bewuſstseyn iſt nur *in sich* das Wesen; sein eignes *Daseyn*, das rechtliche Anerkanntseyn der Person, iſt die unerfüllte Abſtraction; es besitzt also vielmehr nur den Gedanken seiner selbſt, oder wie es *da iſt* und sich als Gegenſtand weiſs, iſt es das *unwirkliche.* Es iſt daher nur die ſtoische *Selbſtſtan-*

digkeit des *Denkens*, und diese findet durch die Bewegung des skeptischen Bewuſstseyns hindurchgehend, seine Wahrheit in derjenigen Geſtalt, die das *unglückliche Selbſtbewuſstseyn* genannt wurde.

Dieses weiſs, welche Bewandniſs es mit dem wirklichen Gelten der abſtracten Person und ebenso mit dem Gelten derselben in dem reinen Gedanken hat. Es weiſs ein solches Gelten vielmehr als den vollkommnen Verluſt, es selbſt iſt dieser seiner bewuſste Verluſt und die Entäusserung seines Wiſſens von sich. — Wir sehen, daſs diſs unglückliche Bewuſstseyn die Gegenseite und Vervollſtändigung des in sich vollkommen glücklichen, des komischen Bewuſstſeyns ausmacht. In das letztere geht alles göttliche Wesen zurück, oder es ist die vollkommne *Entäuſſerung* der *Subſtanz*. Jenes hingegen ist umgekehrt, das tragische Schicksal der an und fürsichseyn sollenden *Gewiſsheit seiner selbſt*. Es iſt das Bewuſstseyn des Verluſtes aller *Wesenheit* in *dieser Gewiſsheit* seiner und des Verluſtes eben dieses Wissens von sich — der Subſtanz wie des Selbſts, es iſt der Schmerz, der sich als das harte Wort ausspricht, *daſs Gott geſtorben iſt*.

In dem Rechtszuſtande iſt also die sittliche Welt und die Religion derselben in dem komischen Bewuſstseyn versunken, und das unglückliche das Wissen dieses *ganzen* Verluſts. Sowohl der Selbſtwerth seiner unmittelbaren Persönlichkeit, iſt ihm verloren, als seiner vermittelten, der *gedachten*. Ebenso

ist das Vertrauen in die ewigen Gesetze der Götter, wie die Orakel, die das Besondre zu wissen thaten, verstummt. Die Bildsäulen sind nun Leichname, denen die belebende Seele, so wie die Hymne Worte, deren Glauben entflohen ist; die Tische der Götter ohne geistige Speise und Trank, und aus seinen Spielen und Festen kommt dem Bewufstseyn nicht die freudige Einheit seiner mit dem Wesen zurück. Den Werken der Muse fehlt die Krafft des Geistes, dem aus der Zermalmung der Götter und Menschen die Gewifsheit seiner selbst hervorging. Sie sind nun das, was sie für uns sind, — vom Baume gebrochne schöne Früchte, ein freundliches Schicksal reichte sie uns dar, wie ein Mädchen jene Früchte präsentirt; es gibt nicht das wirkliche Leben ihres Daseyns, nicht den Baum, der sie trug, nicht die Erde und die Elemente, die ihre Substanz, noch das Klima, das ihre Bestimmtheit ausmachte, oder den Wechsel der Iahreszeiten, die den Procefs ihres Werdens beherrschten. — So gibt das Schicksal uns mit den Werken jener Kunst, nicht ihre Welt, nicht den Frühling und Sommer des sittlichen Lebens, worin sie blühten und reifften, sondern allein die eingehüllte Erinnerung dieser Wirklichkeit. — Unser Thun in ihrem Genusse ist daher nicht das gottesdienstliche, wodurch unserem Bewufstseyn seine vollkommne es ausfüllende Wahrheit würde, sondern es ist das äufserliche Thun, das von diesen Früchten etwa

Regentropfen oder Stäubchen abwischt, und an die Stelle der innern Elemente der umgebenden, erzeugenden und begeistenden Wirklichkeit des Sittlichen, das weitläufige Gerüste der todten Elemente ihrer äusserlichen Existenz, der Sprache, des Geschichtlichen u. s. f. errichtet, nicht um sich in sie hineinzuleben, sondern nur um sie in sich vorzustellen. Aber wie das Mädchen, das die gepflückten Früchte darreicht, mehr ist, als die in ihre Bedingungen und Elemente, den Baum, Lufft, Licht u. s. f. ausgebreitete Natur derselben, welche sie unmittelbar darbot, indem es auf eine höhere Weise diß alles in den Strahl des selbstbewußten Auges und der darreichenden Gebehrde zusammenfaßt, so ist der Geist des Schicksals, der uns jene Kunstwerke darbietet, mehr als das sittliche Leben und Wirklichkeit jenes Volkes, denn er ist die *Er-Innerung* des in ihnen noch *veräusserten* Geistes, — er ist der Geist des tragischen Schicksals, das alle jene individuelle Götter und Attribute der Substanz in das Eine Pantheon versammelt, in den seiner als Geist selbstbewußten Geist.

Alle Bedingungen seines Hervorgangs sind vorhanden, und diese Totalität seiner Bedingungen macht das *Werden*, den *Begriff*, oder das *ansichseyende* Hervorgehen desselben aus. — Der Kreis der Hervorbringungen der Kunst umfaßt die Formen der Entäusserungen der absoluten Substanz, sie ist in der Form der Individualität, als ein Ding, als *seyender* Gegenstand

des sinnlichen Bewuſstseyns, — als die reine Sprache oder das Werden der Geſtalt, deren Daseyn nicht aus dem Selbſt heraustritt, und rein *verschwindender* Gegenſtand iſt; — als unmittelbare *Einheit* mit dem allgemeinen *Selbſtbewuſstseyn* in seiner Begeiſterung und als vermittelte in dem Thun des Cultus; — als schöne *selbſtische Korperlichkeit*, und endlich als das in die *Vorſtellung* erhobne Daseyn und die Ausbreitung deſſelben zu einer Welt, die sich zuletzt in die Allgemeinheit, die ebenso *reine Gewiſsheit ihrer selbſt* ist, zusammennimmt. — Dieſe Formen, und auf der andern die *Welt* der *Person* und des Rechts, die verwüſtende Wildheit der freygelaſſenen Elemente des Inhalts, ebenso die *gedachte* Person des Stoicismus und die haltlose Unruhe des ſkeptiſchen Bewuſstseyns, machen die Peripherie der Geſtalten aus, welche erwartend und drangend um die Geburtsſtatte des als Selbstbewuſstseyn werdenden Geiſtes umherſtehen, der alle durchdringende Schmerz und Sehnsucht des unglücklichen Selbstbewuſstseyns iſt ihr Mittelpunkt und das gemeinſchaftliche Geburtswehe ſeines Hervorgangs, — die Einfachheit des reinen Begriffs, der jene Geſtalten als ſeine Momente enthalt.

Er hat die zwey Seiten an ihm, die oben als die beyden umgekehrten Satze vorgeſtellt sind; die eine iſt dieſe, daſs die *Subſtanz* sich ihrer selbſt entauſſert und zum Selbſtbewuſstſeyn wird, die andre umgekehrt, daſs das *Selbſtbewuſstſeyn* ſich ſeiner entauſ-

fert und zur Dingheit oder zum allgemeinen Selbſt macht. Beyde Seiten sind sich auf dieſe Weiſe entgegen gekommen, und hiedurch ihre wahre Vereinigung entſtanden. Die Entaufferung der Subſtanz, ihr Werden zum Selbſtbewuſstſeyn drückt den Uebergang ins Entgegengeſetzte, den bewuſstloſen Uebergang der *Nothwendigkeit*, oder diſs aus, daſs sie *an sich* Selbſtbewuſstſeyn iſt. Umgekehrt, die Entaufferung des Selbſtbewuſsſeyns diſs, daſs es *an sich* das allgemeine Weſen ist, oder weil das Selbſt das reine Fürsichſeyn iſt, das in seinem Gegentheile bey sich bleibt, diſs, daſs *fur es* es iſt, daſs die Subſtanz Selbſtbewuſstſeyn, und ebendadurch Geiſt iſt. Es kann daher von dieſem Geiſte, der die Form der Subſtanz verlaſſen, und in der Geſtalt des Selbſtbewuſstſeyns in das Daſeyn tritt, geſagt werden, — wenn man sich der aus der natürlichen Zeugung hergenommenen Verhältniſſe bedienen will, — daſs er eine *wirkliche* Mutter, aber einen *anſich*ſeyenden Vater hat; denn die *Wirklichkeit* oder das Selbstbewuſstseyn, und das *Anſich* als die Substanz sind seine beyden Momente, durch deren gegenseitige Entaufferung, jedes zum andern werdend, er als diese ihre Einheit ins Daseyn tritt.

Inſofern das Selbſtbewuſstſeyn einſeitig nur *seine eigne* Entaufferung erfaſst, wenn ihm ſchon ſein Gegenstand alſo ebensowohl Seyn als Selbſt iſt und es alles Daſeyn als geiſtiges Weſen weiſs, ſo ist dadurch dennoch noch nicht für es der wahre Geiſt geworden, inſofern nemlich das Seyn überhaupt oder

die Substanz nicht *an sich* ebenso ihrerseits sich ihrer selbst entäusserte und zum Selbstbewusstseyn wurde. Denn alsdann ist alles Daseyn nur vom *Standpunkte des Bewusstseyns aus* geistiges Wesen, nicht an sich selbst. Der Geist ist auf diese Weise dem Daseyn nur *eingebildet*; dieses Einbilden ist die *Schwärmerei*, welche der Natur sowohl, als der Geschichte, wie der Welt so den mythischen Vorstellungen der vorhergehenden Religionen einen andern innern Sinn unterlegt, als sie in ihrer Erscheinung dem Bewusstseyn unmittelbar darbieten, und in Ansehung der Religionen, als das Selbstbewusstseyn, dessen Religionen sie waren, darin wusste. Aber diese Bedeutung ist eine geliehene, und ein Kleid, das die Blösse der Erscheinung nicht bedeckt und sich keinen Glauben und Verehrung erwirbt, sondern die trübe Nacht und eigne Verzückung des Bewusstseyns bleibt.

Dass diese Bedeutung des Gegenständlichen also nicht blosse Einbildung sey, muss sie *an sich* seyn, das heisst, *einmal* dem Bewusstseyn aus dem *Begriffe* entspringen und in ihrer Nothwendigkeit hervorgehen. So ist uns durch das Erkennen des *unmittelbaren Bewusstseyns*, oder des Bewusstseyns des *seyenden* Gegenstandes durch seine nothwendige Bewegung der sich selbst wissende *Geist* entsprungen. Dieser Begriff, der als unmittelbarer auch die Gestalt der *Unmittelbarkeit* für sein Bewusstseyn hatte, hat sich *zweytens* die Gestalt des Selbstbewusstseyns *an sich* d. h. nach eben der

Nothwendigkeit des Begriffes gegeben, als das Seyn oder die *Unmittelbarkeit*, die der innhaltslose Gegenstand des sinnlichen Bewußtseyns ist, sich seiner entäussert, und Ich für das Bewußtseyn wird. — Von dem *denkenden Ansich* oder dem *Erkennen der Nothwendigkeit* ist aber das *unmittelbare Ansich* oder die *seyende Nothwendigkeit* selbst unterschieden; — ein Unterschied, der zugleich aber nicht ausser dem Begriffe liegt, denn die *einfache Einheit* des Begriffes ist das *unmittelbare Seyn* selbst; er ist ebenso das sich selbst entäussernde oder das Werden der *angeschauten Nothwendigkeit*, als er in ihr bey sich ist und sie weiß und begreift. — Das *unmittelbare Ansich* des Geistes, der sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns gibt, heißt nichts anderes, als daß der wirkliche Weltgeist zu diesem Wissen von sich gelangt ist; dann erst tritt diß Wissen auch in sein Bewußtseyn, und als Wahrheit ein. Wie jenes geschehen, hat sich oben ergeben.

Diß daß der absolute Geist sich die Gestalt des Selbstbewußtseyns *an sich* und damit auch für sein *Bewußtseyn* gegeben, erscheint nun so, daß es der *Glauben der Welt* ist, daß der Geist als ein Selbstbewußtseyn d. h. als ein wirklicher Mensch *da ist*, daß er für die unmittelbare Gewißheit ist, daß das glaubende Bewußtseyn diese Göttlichkeit *sieht* und *fühlt* und *hört*. So ist es nicht Einbildung, sondern es ist *wirklich an dem*. Das Bewußtseyn geht dann nicht aus *seinem* Innern, von dem Gedanken aus, und schließt *in sich* den Gedanken des Gottes mit dem

Daseyn zuſammen, sondern es geht von dem unmittelbaren gegenwärtigen Daseyn aus, und erkennt den Gott in ihm. — Das Moment des unmittelbaren Seyns ist in dem Inhalte des Begriffes so vorhanden, daſs der religiöse Geist in der Rückkehr aller Wesenheit in das Bewuſstseyn, *einfaches* positives Selbſt geworden iſt, ebenso wie der wirkliche Geist als solcher im unglücklichen Bewuſstseyn eben diese *einfache* ſelbſtbewuſste Negativität. Das Selbſt des daseyenden Geistes hat dadurch die Form der vollkommnen Unmittelbarkeit; es iſt weder als gedachtes oder vorgeſtelltes noch hervorgebrachtes gesetzt, wie es mit dem unmittelbaren Selbst theils in der natürlichen theils in der Kunst-Religion der Fall ist. Sondern dieser Gott wird unmittelbar als Selbſt, als ein wirklicher einzelner Mensch, sinnlich angeschaut; ſo nur *iſt* er Selbſtbewuſstseyn.

Diese Menſchwerdung des göttlichen Weſens, oder daſs es weſentlich und unmittelbar die Gestalt des Selbſtbewuſstseyns hat, ist der einfache Inhalt der absoluten Religion. In ihr wird das Wesen als Geist gewuſst, oder sie ist sein Bewuſstseyn über sich, Geist zu seyn. Denn der Geist ist das Wiſſen seiner selbst in seiner Entäuſſerung; das Wesen, das die Bewegung ist, in seinem Andersſeyn die Gleichheit mit sich selbſt zu behalten. Diſs aber ist die Subſtanz, insofern sie in ihrer Accidentalität ebenso in sich reflectirt, nicht dagegen als gegen ein unweſentliches und somit in einem ſremden sich befin-

dendes gleichgültig, sondern darin *in sich*, d. h. insofern sie *Subject* oder *Selbst* ist. — In dieser Religion ist deſswegen das göttliche Wesen *geoffenbart*. Sein Offenbarseyn besteht offenbar darin, daſs gewuſst wird, was es ist. Es wird aber gewuſst, eben indem es als Geist gewuſst wird, als Wesen, das wesentlich *Selbstbewuſstseyn* ist. — Dem *Bewuſstseyn* ist in seinem Gegenstand dann etwas geheim, wenn er ein *Anderes* oder *Fremdes* für es ist, und wenn es ihn nicht als *sich selbst* weiſs. Diſs Geheimseyn hört auf, indem das absolute Wesen als Geist Gegenstand des Bewuſstseyns ist; denn so ist er als *Selbst* in seinem Verhältniſſe zu ihm; d. h. dieses weiſs unmittelbar sich darin, oder es ist sich in ihm offenbar. Es selbst ist sich nur in der eignen Gewiſsheit seiner offenbar; jener sein Gegenstand ist das *Selbst*, das Selbst aber ist kein Fremdes, sondern die untrennbare Einheit mit sich, das unmittelbar allgemeine. Es ist der reine Begriff, das reine Denken oder *Fürsichseyn*, das unmittelbar *Seyn*, und damit *Seyn für anderes*, und als dieses *Seyn für anderes* unmittelbar in sich zurückgekehrt, und bey sich selbst; es ist also das wahrhaft und allein offenbare. Das Gütige, Gerechte, Heilige, Schöpfer Himmels und der Erde u. s. f. sind *Prädicate* eines Subjects, — allgemeine Momente, die an diesem Puncte ihren Halt haben, und nur erst im Rückgehen des Bewuſstseyns ins Denken sind. — Indem *sie* gewuſst werden, ist ihr Grund und Wesen, das *Subject* selbst, noch nicht offenbar

und ebenso sind die *Bestimmungen* des Allgemeinen, nicht *diss Allgemeine* selbst. Das *Subject* selbst, und damit auch *diss reine Allgemeine* ist aber offenbar als *Selbst*, denn diss ist eben diss in sich reflectirte Innre, das unmittelbar da, und die eigne Gewissheit desjenigen Selbsts ist, für welches es da ist. Diss — seinem *Begriffe* nach das offenbare zu seyn, — ist also die wahre Gestalt des Geistes, und diese seine Gestalt, der Begriff, ist ebenso allein sein Wesen und Substanz. Er wird gewusst als Selbstbewusstseyn und ist diesem unmittelbar offenbar, denn er ist dieses selbst; die göttliche Natur ist dasselbe, was die menschliche ist, und diese Einheit ist es, die angeschaut wird.

Hier also ist in der That das Bewusstseyn oder die Weise, wie das Wesen für es selbst ist, seine Gestalt, seinem Selbstbewusstseyn gleich; diese Gestalt ist selbst ein Selbstbewusstseyn; sie ist damit zugleich *seyender* Gegenstand und dieses *Seyn* hat ebenso unmittelbar die Bedeutung des *reinen Denkens*, des absoluten Wesens. — Das absolute Wesen, welches als ein wirkliches Selbstbewusstseyn da ist, scheint von seiner ewigen Einfachheit *herabgestiegen* zu seyn, aber in der That hat es damit erst sein *höchstes* Wesen erreicht. Denn der Begriff des Wesens, erst indem er seine einfache Reinheit erlangt hat, ist er die absolute *Abstraction* welche *reines Denken* und damit die reine Einzelnheit des Selbsts, so wie um seiner Einfachheit willen das *Unmittelbare* oder *Seyn* ist. — Was das sinnliche Bewusstseyn genannt wird, ist eben diese reine *Abstraction*,

es ist diſs Denken, für welches das *Seyn*, das *Unmittelbare* ist. Das niedrigste ist alſo zugleich das höchste, das ganz an die *Oberfläche* herausgetretene Offenbare ist eben darin das *Tiefste*. Daſs das höchste Weſen als ein ſeyendes Selbſtbewuſstſeyn geſehen, gehört u. s f. wird, diſs ist also in der That die Vollendung ſeines Begriffes; und durch dieſe Vollendung ist das Weſen ſo unmittelbar *da*, als es Weſen ist.

Diſs unmittelbare Daſeyn ist zugleich nicht allein und bloſs unmittelbares Bewuſstſeyn, ſondern es ist religiöſes Bewuſstſeyn; die Unmittelbarkeit hat ungetrennt die Bedeutung nicht nur eines *ſeyenden* Selbſtbewuſstſeyns, ſondern des rein gedachten oder abſoluten *Weſens*. Weſſen wir uns in unſerem Begriffe bewuſst ſind, daſs das *Seyn Weſen* ist, ist das religiöſe Bewuſstſeyn ſich bewuſst. Dieſe *Einheit* des Seyns und Weſens, des *Denkens*, das unmittelbar *Daſeyn ist*, ist wie es der *Gedanke* dieſes religiöſen Bewuſstſeyns oder ſein *vermitteltes* Wiſſen ist, ebenſo *ſein unmittelbares* Wiſſen; denn dieſe Einheit des Seyns und Denkens ist das *Selbſt*bewuſstſeyn, und ist ſelbſt *da*, oder die *gedachte* Einheit hat zugleich dieſe Geſtalt deſſen, was ſie ist. Gott ist alſo hier *offenbar*, wie *er ist*; *er ist* ſo *da*, wie er *an ſich* ist; er ist da, als Geiſt. Gott ist allein im reinen ſpeculativen Wiſſen erreichbar, und ist nur in ihm und ist nur es ſelbſt, denn er ist der Geiſt; und dieſes ſpeculative Wiſſen ist das Wiſſen der offenbaren Religion. Jenes weiſs ihn als *Denken* oder reines Weſen, und diſs Denken als Seyn und als

Dafeyn, und das Dafeyn als die Negativität feiner felbft, hiemit als Selbft, *diefes* und allgemeines Selbft; ebendifs weifs die offenbare Religion. — Die Hoffnungen und Erwartungen der vorhergehenden Welt drängten fich allein auf diefe Offenbarung hin, anzufchauen, was das abfolute Wefen ift, und fich felbft in ihm zu finden; diefe Freude wird dem Selbftbewufstfeyn und ergreifft die ganze Welt, im abfoluten Wefen fich zu fchauen, denn es ift Geift, es ift die einfache Bewegung jener reinen Momente, die difs felbft ausdrükt, dafs das Wefen dadurch erft, dafs es als *unmittelbares* Selbftbewufstfeyn angefchaut wird, als Geift gewufst wird.

Diefer Begriff des felbft fich felbft als Geift wiffenden Geiftes ift felbft der unmittelbare, und noch nicht entwickelt. Das Wefen ift Geift, oder es ift erfchienen, es ift offenbar; difs erfte Offenbarfeyn ift felbft *unmittelbar*; aber die Unmittelbarkeit ist ebenso reine Vermittlung oder Denken; fie mufs daher an ihr felbft als folcher difs darftellen. — Beftimmter difs betrachtet, fo ist der Geist in der Unmittelbarkeit des Selbftbewufstfeyns *diefes einzelne* Selbftbewufstfeyn, dem *allgemeinen* entgegengefetzt; er ist ausfchlieffendes Eins, das für das Bewufstfeyn, *für welches* es da ist, die noch unaufgelöste Form eines *finnlichen Andern* hat; diefes weifs den Geift noch nicht als den feinen, oder der Geist ist noch nicht wie er *einzelnes* Selbst ist, ebenfowohl als allgemeines, als Alles Selbft da. Oder die Gestalt hat noch nicht die Form des *Begriffs*; d. h. des

allgemeinen Selbsts, des Selbsts, das in seiner unmittelbaren Wirklichkeit ebenso aufgehobnes, Denken, Allgemeinheit ist, ohne in dieser jene zu verlieren. — Die nächste und selbst unmittelbare Form dieser Allgemeinheit ist aber nicht schon die Form *des Denkens* selbsts, *des Begriffes als Begriffes*, sondern die Allgemeinheit der Wirklichkeit, die Allheit der Selbst, und die Erhebung des Daseyns in die Vorstellung; wie überall, und um ein bestimmtes Beyspiel anzuführen, das aufgehobne *sinnliche Dieses*, erst das Ding der *Wahrnehmung*, noch nicht das *Allgemeine* des Verstandes ist.

Dieser einzelne Mensch also, als welcher das absolute Wesen offenbar ist, vollbringt an ihm als Einzelnem die Bewegung des *sinnlichen Seyns*. Er ist der *unmittelbar* gegenwärtige Gott; dadurch geht sein *Seyn* in *Gewesenseyn* über. Das Bewufstseyn, für welches er diese sinnliche Gegenwart hat, hört auf, ihn zu sehen, zu hören; es *hat* ihn gesehen und gehört; und erst dadurch, dafs es ihn nur gesehen, gehört *hat*, wird es selbst geistiges Bewufstseyn oder wie er vorher als *sinnliches Daseyn* für es aufstand, ist er itzt *im Geiste* aufgestanden. — Denn als solches, das ihn sinnlich sieht und hört, ist es selbst nur unmittelbares Bewufstseyn, das die Ungleichheit der Gegenständlichkeit nicht aufgehoben, nicht ins reine Denken zurückgenommen hat, sondern diesen gegenständlichen Einzelnen, nicht aber sich selbst als Geist weifs. In dem Verschwinden des unmittelbaren Daseyns des als absolu-

ten Weſens gewuſsten erhält das Unmittelbare ſein negatives Moment; der Geist bleibt unmittelbares Selbst der Wirklichkeit, aber als *das allgemeine Selbſtbewuſstſeyn* der Gemeine, das in ſeiner eignen Subſtanz ruht, ſo wie dieſe in ihm allgemeines Subject ist; nicht der Einzelne für ſich, ſondern zuſammen mit dem Bewuſstseyn der Gemeine, und das was er für dieſe ist, iſt das vollständige Ganze deſſelben.

Vergangenheit und *Entfernung* ſind aber nur die unvollkommne Form, wie die unmittelbare Weiſe vermittelt oder allgemein geſetzt ist; dieſe ist nur oberflächlich in das Element des Denkens getaucht, ist *als* ſinnliche Weiſe darin aufbewahrt, und mit der Natur des Denkens ſelbst nicht in Eins geſetzt. Es ist nur in das *Vorſtellen* erhoben, denn diſs ist die ſynthetiſche Verbindung der ſinnlichen Unmittelbarkeit, und ihrer Allgemeinheit oder des Denkens.

Diese *Form des Vorſtellens* macht die Beſtimmtheit aus, in welcher der Geist in dieſer ſeiner Gemeine, ſeiner bewuſst wird. Sie iſt noch nicht das zu ſeinem Begriffe als Begriffe gediehene Selbſtbewuſstſeyn deſſelben; die Vermittelung ist noch unvollendet. Es ist alſo in dieſer Verbindung des Seyns und Denkens der Mangel vorhanden, daſs das geiſtige Weſen noch mit einer unverſöhnten Entzweyung in ein Diſſeits und Jenſeits behaftet ist. Der *Inhalt* ist der wahre, aber alle seine Momente haben in dem Elemente des Vorstellens geſetzt, den Charakter, nicht begriffen zu ſeyn, ſondern als vollkom-

men selbstständige Seiten zu erscheinen, die sich *äusserlich* aufeinander beziehen. Daſs der wahre Inhalt auch seine wahre Form für das Bewuſstseyn erhalte, dazu ist die höhere Bildung des letztern nothwendig, seine Anschauung der absoluten Substanz in den Begriff zu erheben, und *für es selbst* sein Bewuſstseyn mit seinem Selbstbewuſstseyn auszugleichen, wie diſs für uns oder *an sich* geschehen ist.

Dieser Inhalt ist in der Weise, wie er in seinem Bewuſstseyn ist, zu betrachten. — Der absolute Geist ist *Inhalt*, so ist er in der Gestalt seiner *Wahrheit*. Aber seine Wahrheit ist nicht nur die Substanz der Gemeinde, oder das *Ansich* derselben zu seyn, noch auch nur aus dieser Innerlichkeit in die Gegenständlichkeit des Vorstellens heraufzutreten, sondern wirkliches Selbst zu werden, sich in sich zu reflectiren und Subject zu seyn. Diſs ist also die Bewegung, welche er in seiner Gemeine vollbringt, oder diſs ist das Leben desselben. Was dieser sich offenbarende Geist *an und für sich* ist, wird daher nicht dadurch herausgebracht, daſs sein reiches Leben in der Gemeine, gleichsam aufgedreht und auf seinen ersten Faden zurückgeführt wird, etwa auf die Vorstellungen der ersten unvollkommnen Gemeine, oder gar auf das, was der wirkliche Mensch gesprochen hat. Dieser Zurückführung liegt der Instinct zu Grunde, auf den Begriff zu gehen; aber sie verwechselt den *Ursprung* als das *unmittelbare Daseyn* der ersten Erscheinung mit der *Einfachheit* des Be-

griffes. Durch diese Verarmung des Lebens des Geistes, durch das Wegräumen der Vorstellung der Gemeine und ihres Thuns gegen ihre Vorstellung, entsteht daher statt des Begriffes vielmehr die bloſse Aeuſſerlichkeit und Einzelnheit, die geschichtliche Weise der unmittelbaren Erscheinung und die geistlose Erinnerung einer einzelnen gemeynten Gestalt und ihrer Vergangenheit.

Der Geist ist Inhalt seines Bewuſstseyns zuerst in der Form *der reinen Substanz*, oder ist Inhalt seines reinen Bewuſstseyns. Diſs Element des Denkens ist die Bewegung, zum Daseyn oder der Einzelnheit herunter zu steigen. Die Mitte zwischen ihnen ist ihre synthetische Verbindung, das Bewuſstseyn des Anderswerdens oder das Vorstellen als solches. Das dritte ist die Rückkehr aus der Vorstellung und dem Andersseyn oder das Element des Selbstbewuſstseyns selbst. — Diese drey Momente machen den Geist aus; sein Auseinandertreten in der Vorstellung besteht darin, auf eine *bestimmte* Weise zu seyn; diese Bestimmtheit aber ist nichts anderes, als eines seiner Momente. Seine ausführliche Bewegung ist also diese, in jedem seiner Momente, als in einem Elemente seine Natur auszubreiten; indem jeder dieser Kreise sich in sich vollendet, ist diese seine Reflexion in sich zugleich der Uebergang in den Andern. Die *Vorstellung* macht die Mitte zwischen dem reinen Denken und dem Selbstbewuſsseyn als solchem aus, und ist nur *eine* der Bestimmtheiten; zugleich

aber, wie sich gezeigt, ist ihr Charakter, die synthetische Verbindung zu seyn, über alle diese Elemente ausgebreitet, und ihre gemeinschaftliche Bestimmtheit.

Der Inhalt selbst, der zu betrachten ist, ist zum Theil schon als die Vorstellung des *unglücklichen* und *glaubenden* Bewußtseyns vorgekommen; — in jenem aber in der Bestimmung des aus dem *Bewußtseyn hervorgebrachten* und *ersehnten* Inhalts, worin der Geist sich nicht ersättigen noch Ruhe finden kann, weil er noch nicht *an sich* oder als seine *Substanz* sein Inhalt ist; — in diesem dagegen ist er als das selbstlose *Wesen* der Welt oder als wesentlich *gegenständlicher* Inhalt des Vorstellens betrachtet worden, — eines Vorstellens, das der Wirklichkeit überhaupt entflieht, und daher ohne die *Gewißheit des Selbstbewußtseyns* ist, die sich theils als Eitelkeit des Wissens theils als reine Einsicht von ihm trennt. — Das Bewußtseyn der Gemeine hingegen hat ihn zu seiner *Substanz*, ebenso als er ihre *Gewißheit* des eignen Geistes ist.

Der Geist zuerst als Substanz im *Elemente des reinen Denkens* vorgestellt, ist er hiemit unmittelbar das einfache sich selbstgleiche, ewige *Wesen*, das aber nicht diese abstracte *Bedeutung* des Wesens, sondern die Bedeutung des absoluten Geistes hat. Allein der Geist ist diß, nicht Bedeutung, nicht das Innre, sondern das Wirkliche zu seyn. Das einfache ewige Wesen daher würde nur dem leeren Worte nach Geist seyn, wenn es bey der Vorstellung und dem Ausdrucke des

einfachen ewigen Wesens bliebe. Das einfache Wesen aber, weil es die Abſtraction ist, ist es in der That das *negative an ſich ſelbſt*, und zwar die Negativität des Denkens oder ſie wie ſie im *Weſen* an ſich iſt; d. h. es iſt der abſolute *Unterſchied* von ſich, oder ſein reines Anderswerden. Als *Weſen* iſt es nur *an ſich* oder für uns; aber indem dieſe Reinheit eben die Abſtraction oder Negativität iſt, iſt es *für ſich ſelbſt*, oder das *Selbſt*, der *Begriff*. — Es iſt alſo *gegenſtändlich*; und indem die Vorſtellung die ſo eben ausgeſprochne *Nothwendigkeit* des Begriffs als ein *Geſchehen* auffaſst und ausſpricht, ſo wird geſagt werden, daſs das ewige Weſen ſich ein Anderes *erzeugt*. Aber in dieſem Andersſeyn iſt es ebenſo unmittelbar in ſich zurückgekehrt; denn der Unterſchied iſt der Unterſchied *an ſich*, d. h. er iſt unmittelbar nur von ſich ſelbſt unterſchieden, er iſt alſo die in ſich zurückgekehrte Einheit.

Es unterſcheiden ſich alſo die drey Momente, des *Weſens*, des *Fürſichſeyns*, welches das Andersſeyn des Weſens iſt und für welches das Weſen iſt, und des *Fürſichſeyns* oder ſich ſelbſt Wiſſens *im Andern*. Das Weſen ſchaut nur ſich ſelbſt in ſeinem Fürſichſeyn an; es iſt in dieſer Entäuſſerung nur bey ſich, das Fürſichſeyn, das ſich von dem Weſen ausſchlieſst, iſt das *Wiſſen* des *Weſens ſeiner ſelbſt*; es iſt das Wort, das ausgeſprochen den Ausſprechenden entäuſſert und ausgeleert zurückläſst, aber ebenſo unmittelbar vernommen iſt, und nur dieſes ſich

felbft Vernehmen ift das Dafeyn des Wortes. So dafs die Unterfchiede, die gemacht find, ebenfo unmittelbar aufgelöst als fie gemacht, und ebenfo unmittelbar gemacht als fie aufgelöst find, und das Wahre und Wirkliche eben diefe in fich kreifende Bewegung ift.

Diefe Bewegung in fich felbft fpricht das abfolute Wefen als *Geift* aus: das abfolute Wefen, das nicht als Geift erfafst wird, ift nur das abftracte Leere, fo wie der Geift, der nicht als diefe Bewegung erfafst wird, nur ein leeres Wort ift. Indem feine *Momente* in ihrer Reinheit gefafst werden, find fie die ruhelofen Begriffe, die nur find ihr Gegentheil an fich felbft zu feyn und ihre Ruhe im Ganzen zu haben. Aber das *Vorftellen* der Gemeine ift nicht difs *begreiffende* Denken; fondern hat den Inhalt ohne feine Nothwendigkeit, und bringt ftatt der Form des Begriffes die natürlichen Verhältniffe von Vater und Sohn in das Reich des reinen Bewufstseyns. Indem es fo im Denken felbft fich *vorftellend* verhalt, ift ihm das Wefen zwar offenbar, aber die Momente deffelben treten ihm um diefer fynthetifchen Vorftellung willen theils felbft auseinander, fo dafs fie nicht durch ihren eignen Begriff fich aufeinander beziehen, theils tritt es von diefem feinem reinen Gegenftand zurück, bezieht fich nur äufferlich auf ihn; er ift ihm von einem Fremden geoffenbart, und in diefem Gedanken des Geiftes erkennt es nicht fich felbft, nicht die Natur des reinen Selbstbewufstseyns

Infofern über die Form des Vorftellens und jener Verhältniffe, die aus dem Natürlichen hergenommen find, und damit befonders auch darüber hinausgegangen werden mufs, die Momente der Bewegung, die der Geift ift, für ifolirte nichtwankende Substanzen oder Subjecte, statt für übergehende Momente zu nehmen, — ist difs Hinausgehen, wie vorhin bey einer andern Seite erinnert wurde, für ein Drängen des Begriffes anzusehen; aber indem es nur Inftinkt ist, verkennt es fich, verwirft mit der Form auch den Inhalt, und, was daffelbe ist, fetzt ihn zu einer gefchichtlichen Vorstellung und einem Erbstücke der Tradition herab; hierin ist das rein Aeufferliche des Glaubens nur beybehalten, und damit als ein erkenntnifsloses Todtes, das *Innerliche* deffelben aber ist verschwunden, weil difs der Begriff wäre, der fich als Begriff weifs.

Der abfolute Geist, im *reinen Wefen* vorgestellt, ist zwar nicht das *abftracte* reine Wefen, fondern diefes ist vielmehr ebendadurch, dafs es im Geiste nur Moment ist, zum *Elemente* herabgefunken. Die Darstellung des Geistes aber in diefem Elemente hat denfelben Mangel der Form nach an fich, den das *Wefen* als Wefen hat. Das Wefen ist das abftracte, und darum das negative feiner Einfachheit, ein anderes; ebenfo der *Geift* im Elemente des Wefens ist die *Form* der *einfachen Einheit*, die darum ebenfo wefentlich ein Anderswerden ist. — Oder was daffelbe ist, die Beziehung des ewigen Wefens auf fein Fürfichseyn ist

die unmittelbar-einfache des reinen Denkens; in diesem *einfachen* Anschauen seiner selbst im Andern ist also das *Andersseyn* nicht als solches gesetzt; es ist der Unterschied, wie er im reinen Denken unmittelbar *kein Unterschied* ist; ein Anerkennen *der Liebe*, worin die beyden nicht ihrem Wesen nach sich *entgegensetzten*. — Der Geist, der im Elemente des reinen Denkens ausgesprochen ist, ist wesentlich selbst dieses, nicht in ihm nur, sondern *Wirklicher* zu seyn, denn in seinem Begriffe liegt selbst das *andersseyn*, d. h. das Aufheben des reinen nur gedachten Begriffes.

Das Element des reinen Denkens, weil es das abstracte ist, ist selbst vielmehr das *Andre* seiner Einfachheit, und geht daher in das eigentliche Element des *Vorstellens* über, — das Element, worin die Momente des reinen Begriffes ein *substantielles* Daseyn ebenso gegeneinander erhalten, als sie *Subjecte* sind, die nicht für ein drittes die Gleichgültigkeit des Seyns gegeneinander haben, sondern in sich reflectirt sich selbst voneinander absondern und entgegen stellen.

Der also nur ewige oder abstracte Geist wird sich *ein Anders* oder tritt in das Daseyn und unmittelbar in das *unmittelbare Daseyn*. Er *erschafft* also eine *Welt*. Dieses *Erschaffen* ist das Wort der Vorstellung für den *Begriff* selbst nach seiner absoluten Bewegung, oder dafür daſs das als absolut ausgesagte Einfache oder reine Denken, weil es das abstracte ist, vielmehr das negative und hiemit sich entgegengesetzte oder *Andre* ist; — oder weil um dasselbe noch in einer andern

Form zu sagen, weil das als *Wesen* gesetzte die einfache *Unmittelbarkeit* oder das *Seyn* ist, aber als Unmittelbarkeit oder Seyn, des Selbsts entbehrt, und also, der Innerlichkeit ermangelnd *passiv* oder *Seyn für anderes* ist. — Diſs *Seyn für anderes* ist zugleich *eine Welt*; der Geist, in der Bestimmung des *Seyns für anderes* ist das ruhige Bestehen der vorhin in das reine Denken eingeschlossenen Momente, also die Auflösung ihrer einfachen Allgemeinheit und das Auseinandergehen derselben in ihre eigne Besonderheit.

Die Welt ist aber nicht nur dieser auseinander in die Vollständigkeit und deren äussere Ordnung geworfene Geist, sondern da er wesentlich das einfache Selbst ist, ist dieses an ihr ebenso vorhanden; der *daseyende* Geist, der das einzelne Selbst ist, welches das Bewuſstseyn hat, und sich als Andres oder als Welt von sich unterscheidet. — Wie dieses einzelne Selbst so unmittelbar erst gesetzt ist, ist es noch nicht *Geist für sich*; es *ist* also nicht *als* Geist, es kann *unschuldig*, aber nicht wohl *gut* genannt werden. Daſs es in der That Selbst und Geist sey, muſs es ebenso, wie das ewige Wesen sich als die Bewegung in seinem Andersseyn sich selbst gleich zu seyn darstellt, zunächst sich selbst ein *Anderes* werden. Indem dieser Geist bestimmt ist, als erst unmittelbar daseyend oder als in die Mannichfaltigkeit seines Bewuſstseyns zerstreut, so ist sein Anderswerden das *insich* gehen des Wissens überhaupt. Das unmittelbare Daseyn schlägt in den Gedanken, oder das

nur ſinnliche Bewuſstseyn in das Bewuſstseyn des Gedankens um, und zwar, weil er der aus der Unmittelbarkeit herkommende oder *bedingte* Gedanke ist, ist er nicht das reine Wiſſen, ſondern der Gedanke, der das Andersſeyn an ihm hat, und alſo der ſich ſelbſt entgegengeſetzte Gedanke des *Guten* und *Böſen*. Der Menſch wird ſo vorgestellt, daſs es *geſchehen* ist, als etwas nicht nothwendiges, — daſs er die Form der Sichſelbſtgleichheit durch das Pflücken vom Baume des Erkenntniſſes des *Guten* und *Böſen* verlor, und aus dem Zustande des unſchuldigen Bewuſstseyns, aus der arbeitlos ſich darbietenden Natur und dem Paradieſe, dem Garten der Thiere, vertrieben wurde.

Indem diſs Inſichgehen des daſeyenden Bewuſstseyns ſich unmittelbar als das ſich ſelbst *ungleich* werden bestimmt, so erscheint das *Böſe* als das erste Daſeyn des in ſich gegangenen Bewuſstseyns; und weil die Gedanken des *Guten* und *Böſen* ſchlechthin entgegengeſetzte, und dieſe Entgegenſetzung noch nicht aufgelöst ist, ſo ist diſs Bewuſstseyn weſentlich nur das Böſe. Zugleich aber ist um eben dieſer Entgegenſetzung willen auch das *gute* Bewuſstseyn gegen es vorhanden, und ihr Verhältniſs zu einander. — Inſoſern das unmittelbare Daſeyn in den *Gedanken* umſchlagt, und das *inſichſeyn* theils ſelbst Denken, theils das Moment des *Anderswerdens* des Weſens damit näher beſtimmt iſt, ſo kann das Böſewerden, weiter rückwärts aus der daseyenden Welt hinaus schon in das erste Reich des Denkens verlegt werden. Es kann alſo ge-

sagt werden, daſs schon der erstgebohrne Lichtsohn, als in sich gehend es sey, der abgefallen aber an dessen Stelle sogleich ein anderer erzeugt worden. Solche bloſs der Vorstellung nicht dem Begriff angehörige Form, wie *Abfallen*; ebenso wie *Sohn*, setzt übrigens die Momente des Begriffs ebenso umgekehrt in das Vorstellen herab, oder trägt das Vorstellen in das Reich des Gedankens hinüber. — Ebenso gleichgültig ist es, dem einfachen Gedanken des *Andersseyns* im ewigen Wesen noch eine Mannichfaltigkeit anderer Gestalten beyzuordnen, und das *Insichgehen* in diese zu verlegen. Diese Beyordnung muſs darum zugleich gut geheiſſen werden, weil dadurch diſs Moment des *Andersseyns*, wie es soll, die Verschiedenheit zugleich ausdrückt; und zwar nicht als Vielheit überhaupt, sondern zugleich als bestimmte Verschiedenheit, so daſs der eine Theil, der Sohn, das einfache sich selbst als Wesen wissende ist, der andre Theil aber, die Entäusserung des Fürsichseyns, die nur im Preiſse des Wesens lebt; in diesen Theile kann dann auch wieder das Zurücknehmen des entäusserten Fürsichseyns und das Insichgehen des Bösen gelegt werden. Insofern das Andersseyn in zwey zerfällt, wäre der Geist in seinen Momenten bestimmter, und wenn sie gezählt werden, als Viereinigkeit, oder weil die Menge wieder selbst in zwey Theile, nemlich in gutgebliebne und böse gewordne zerfällt, gar als Fünfeinigkeit ausgedrückt. — Die Momente aber zu *zählen* kann überhaupt als unnütz angesehen werden, indem theils das Unterschiedne

selbst ebensosehr nur *Eines* ist, nemlich eben der *Gedanke* des Unterschiedes, der nur Ein Gedanke ist, als er *dieses* Unterschiedne, das zweyte gegen das Erste ist, — theils aber weil der Gedanke, der das Viele in Eines befaſst, aus seiner Allgemeinheit aufgelost und in mehr als drey oder vier Unterschiedne unterschieden werden muſs; — welche Allgemeinheit gegen die absolute Bestimmtheit des abstracten Eins, des Princips der Zahl, als Unbestimmtheit in der Beziehung auf die Zahl selbst erscheint, so daſs nur von *Zahlen* überhaupt, d. h. nicht von einer *Anzahl* der Unterschiede die Rede seyn könnte, also hier überhaupt an Zahl und ans Zahlen zu denken ganz überflüssig, wie auch sonst der bloſse Unterschied der Gröſse und Menge begrifflos und nichts sagend ist.

Das *Gute* und das *Böse* waren die bestimmten Unterschiede des Gedankens, die sich ergaben. Indem ihr Gegensatz sich noch nicht aufgelost, und sie als Wesen des Gedankens vorgestellt werden, deren jedes für sich selbstständig ist, so ist der Mensch das wesenlose Selbst und der synthetische Boden ihres Daseyns und Kampfs. Aber diese allgemeinen Mächte gehören ebensosehr dem Selbst an oder das Selbst ist ihre Wirklichkeit. Nach diesem Momente geschieht es also, daſs wie das Böse nichts anderes ist, als das Insichgehen des natürlichen Daseyns des Geistes, umgekehrt das Gute in die Wirklichkeit tritt und als ein daseyendes Selbstbewuſstseyn erscheint. — Was im rein gedachten Geiste als das *Anderswerden* des

göttlichen Wesens überhaupt nur angedeutet ist, tritt hier seiner Realisirung für das Vorstellen näher; sie besteht ihm in der Selbsterniedrigung des göttlichen Wesens, das auf seine Abstraction und Unwirklichkeit Verzicht thut. — Die andere Seite, das Böse, nimmt das Vorstellen als ein dem göttlichen Wesen fremdes Geschehen; es in demselben selbst, *als seinen Zorn* zu fassen, ist die höchste, härteste Anstrengung des mit sich selbst ringenden Vorstellens, die, da sie des Begriffs entbehrt, fruchtlos bleibt.

Die Entfremdung des göttlichen Wesens ist also auf ihre gedoppelte Weise gesetzt; das Selbst des Geistes und sein einfacher Gedanke sind die beyden Momente, deren absolute Einheit der Geist selbst ist; seine Entfremdung besteht darin, daſs sie auseinandertreten und das eine einen ungleichen Werth gegen das andre hat. Diese Ungleichheit ist darum die gedoppelte, und es entstehen zwey Verbindungen, deren gemeinschaftliche Momente die angegebnen sind. In der einen gilt das *göttliche Wesen* als das Wesentliche, das natürliche Daseyn aber und das Selbst als das unwesentliche und aufzuhebende; in der andern gilt dagegen das *Fürsichseyn* als das Wesentliche, und das einfache Göttliche als das unwesentliche. Ihre noch leere Mitte ist das *Daseyn* überhaupt, die bloſse Gemeinschaftlichkeit der beyden Momente derselben.

Die Auflösung dieses Gegensatzes geschieht nicht sowohl durch den Kampf der beyden, die als getrenn-

te und selbstständige Wesen vorgestellt sind. In ihrer *Selbstständigkeit* liegt es, daſs *an sich*, durch seinen Begriff, jedes an ihm selbst sich auflösen muſs; der Kampf fällt erst dahin, wo beyde aufhören, diese Vermischungen des Gedankens und des selbstständigen Daseyns zu seyn, und wo sie nur als Gedanken einander gegenüberstehen. Denn alsdenn sind sie als bestimmte Begriffe wesentlich nur in der entgegengesetzten Beziehung; als selbstständige hingegen haben sie auſſer der Entgegensetzung ihre Wesentlichkeit; ihre Bewegung ist also *die* freye und eigne ihrer selbst. Wie also die Bewegung beyder, die Bewegung *an sich* ist, weil sie an ihnen selbst zu betrachten ist, so fängt sie auch dasjenige von beyden an, welches als das Ansichseyende gegen das andre bestimmt ist. Es wird diſs als ein freiwilliges Thun vorgestellt; aber die Nothwendigkeit seiner Entäuſſerung liegt in dem Begriffe, daſs das Ansichseyende, welches nur im Gegensatze so bestimmt ist, ebendarum nicht wahrhaftes Bestehen hat; — dasjenige also, dem nicht das Fürsichseyn, sondern das Einfache als das Wesen gilt, ist es, das sich selbst entäuſſert, in den Tod geht, und dadurch das absolute Wesen mit sich selbst versöhnt. Denn in dieser Bewegung stellt es sich als *Geist* dar; das abstracte Wesen ist sich entfremdet, es hat natürliches Daseyn und selbstische Wirklichkeit; diſs sein Andersseyn oder seine sinnliche Gegenwart wird durch das zweyte Anderswerden zurückgenommen, und als aufgehobne, als *allgemeine* gesetzt; dadurch ist das Wesen in ihr

sich selbst geworden: das unmittelbare Daseyn der Wirklichkeit hat aufgehört ein ihm fremdes oder äusserliches zu seyn, indem es aufgehobnes, allgemeines ist; dieser Tod ist daher sein Erstehen als Geist.

Die aufgehobne unmittelbare Gegenwart des selbstbewufsten Wesens ist es als allgemeines Selbstbewufstseyn; dieser Begriff des aufgehobnen einzelnen Selbsts, das absolutes Wesen ist, drückt daher unmittelbar die Constituirung einer Gemeinde aus, die bisher im Vorstellen verweilend itzt in sich als in das Selbst zurückkehrt; und der Geist geht somit aus dem zweiten Elemente seiner Bestimmung, dem Vorstellen, in das *dritte*, das Selbstbewufstseyn als solches über. — Betrachten wir noch die Art, wie jenes Vorstellen sich in seinem Fortgange benimmt, so sehen wir zuerst diſs ausgedrückt, daſs das göttliche Wesen die menschliche Natur annimmt. Darin ist es schon *ausgesprochen*, daſs *an sich* beyde nicht getrennt sind; — wie darin, daſs das göttliche Wesen sich selbst *von Anfang* entäussert, sein Daseyn in sich geht und böse wird, es nicht ausgesprochen, aber darin *enthalten* ist, daſs *ansich* diſs böse Daseyn nicht ein ihm Fremdes ist; das absolute Wesen hätte nur diesen leeren Nahmen, wenn es in Wahrheit ein ihm *Anderes*, wenn es einen *Abfall* von ihm gäbe; — das Moment des *Insichseyns* macht' vielmehr das wesentliche Moment des *Selbsts* des Geistes aus. — Daſs das *Insichseyn* und damit erst *Wirklichkeit* dem Wesen selbst angehöre, diſs was für uns *Begriff* ist, und insofern es Begriff ist,

erscheint dem vorstellenden Bewufstseyn als ein unbegreifliches *Geschehen*; das *Ansich* nimmt die Form des *gleichgültigen Seyns* für es an. Der Gedanke aber, dafs jene sich zu fliehen scheinende Momente, des absoluten Wesens und des fürsichseyenden Selbsts, nicht getrennt sind, erscheint diesem Vorstellen *auch*, — denn es besitzt den wahren Inhalt, — aber nachher, — in der Entäusserung des göttlichen Wesens, das Fleisch wird. Diese Vorstellung, die auf diese Weise noch *unmittelbar* und daher nicht geistig ist, oder die menschliche Gestalt des Wesens nur erst als eine besondre, noch nicht allgemeine weifs, wird für difs Bewufstseyn geistig in der Bewegung des gestalteten Wesens sein unmittelbares Daseyn wieder aufzuopfern, und zum Wesen zurückzukehren; das Wesen als *in sich reflectirtes* ist erst der Geist. — Die *Versöhnung* des göttlichen Wesens mit dem *Andern* überhaupt und bestimmt mit dem *Gedanken* desselben, dem *Bösen*, ist also hierin vorgestellt. — Wenn diese Versöhnung nach *ihrem Begriffe* so ausgedrückt wird, dafs sie darin bestehe, weil *an sich* das *Böse dasselbe* sey, was das *Gute*, oder auch das göttliche Wesen *dasselbe*, was die Natur in ihrem ganzen Umfange, so wie die Natur getrennt vom göttlichen Wesen nur das *Nichts*, — so ist difs als eine ungeistige Weise sich auszudrücken anzusehen, die nothwendig Misverständnisse erwecken mufs. — Indem das Böse *dasselbe* ist, was das Gute, ist eben das Böse nicht Böses noch das Gute Gutes, sondern beyde sind vielmehr aufgehoben, das Böse überhaupt das

insichseyende Fürsichseyn, und das Gute das selbstlose Einfache. Indem so beyde nach ihrem Begriffe ausgesprochen werden, erhellt zugleich ihre Einheit; denn das insichseyende Fürsichseyn ist das einfache Wissen; und das selbstlose Einfache ist ebenso das reine in sich seyende Fürsichseyn. — Sosehr daher gesagt werden muss, dass nach diesem ihrem Begriffe das Gute und Böse, d. h. insofern sie nicht das Gute und das Böse sind, *dasselbe* seyen, ebensosehr muss also gesagt werden, dass sie *nicht* dasselbe, sondern schlechthin *verschieden* sind, denn das einfache Fürsichseyn, oder auch das reine Wissen sind gleicherweise die reine Negativität, oder der absolute Unterschied an ihnen selbst. — Erst diese beyden Sätze vollenden das Ganze, und dem Behaupten und Versichern des ersten muss mit unüberwindlicher Hartnäckigkeit das Festhalten an dem andern gegenübertreten; indem beyde gleich Recht haben, haben beyde gleich Unrecht, und ihr Unrecht besteht darin, solche abstracte Formen, wie *dasselbe*, und *nicht dasselbe*, die *Identität* und die *Nichtidentität* für etwas wahres, festes, wirkliches zu nehmen, und auf ihnen zu beruhen. Nicht das eine oder das andre hat Wahrheit, sondern eben ihre Bewegung, dass das einfache Dasselbe die Abstraction und damit der absolute Unterschied, dieser aber als Unterschied an sich, von sich selbst unterschieden also die Sichselbstgleichheit ist. Ebendiss ist der Fall mit der *Dieselbigkeit* des göttlichen Wesens und der Natur überhaupt und der mensch-

lichen insbesondre; jenes ist Natur, insofern es nicht Wesen ist; diese ist göttlich nach ihrem Wesen; — aber es ist der Geist, worin beyde abstracte Seiten wie sie in Wahrheit sind, nemlich als *aufgehobne* gesetzt sind, — ein Setzen, das nicht durch das Urtheil, und das geistlose *ist*, die copula desselben, ausgedrückt werden kann. — Ebenso ist die Natur *Nichts ausser* ihrem Wesen; aber diss Nichts selbst *ist* ebensosehr; es ist die absolute Abstraction, also das reine Denken oder insichseyn, und mit dem Momente seiner Entgegensetzung gegen die geistige Einheit ist es das *Böse*. Die Schwierigkeit, die in diesen Begriffen statt findet, ist allein das Festhalten am: *ist*, und das Vergessen des Denkens, worin die Momente ebenso *sind* als *nicht sind*, — nur die Bewegung sind, die der Geist ist. — Diese geistige Einheit oder die Einheit, worin die Unterschiede nur als Momente oder als aufgehobne sind, ist es, die für das vorstellende Bewußtseyn in jener Versöhnung geworden, und indem sie die Allgemeinheit des Selbstbewußtseyns ist, hat dieses aufgehört, vorstellendes zu seyn; die Bewegung ist in es zurückgegangen.

Der Geist ist also in dem dritten Elemente, im *allgemeinen Selbstbewußtseyn* gesetzt; er ist seine *Gemeinde*. Die Bewegung der Gemeinde als des Selbstbewußtseyns, das sich von seiner Vorstellung unterscheidet, ist das *hervorzubringen*, was *an sich* geworden ist. Der gestorbne göttliche Mensch, oder menschliche Gott ist *an sich* das allgemeine Selbstbewußt-

feyn; er hat diſs *für diſs Selbſtbewuſstseyn* zu werden. Oder indem es die Eine Seite des Gegenſatzes der Vorſtellung ausmacht, nemlich die Böſe, der das natürliche Daſeyn und das einzelne Fürſichſeyn als das Weſen gilt, so hat diese, die als selbstständig, noch nicht als Moment vorgeſtellt ist, um ihrer Selbſtſtändigkeit willen an und für ſie ſelbſt ſich zum Geiſte zu erheben, oder die Bewegung deſſelben an ihr darzuſtellen.

Sie iſt der *natürliche Geiſt*; das Selbſt hat aus dieſer Natürlichkeit ſich zurückzuziehen und in ſich zu gehen, das hieſſe, *böſe* zu werden. Aber ſie iſt ſchon *an ſich* böſe; das inſichgehen beſteht daher darin *ſich zu überzeugen*, daſs das natürliche Daſeyn das Böse iſt. In das vorstellende Bewuſstſeyn fällt das *daseyende* Bösewerden und Böseseyn der Welt, so wie die *daseyende* Versöhnung des absoluten Wesens; in das *Selbſtbewuſstseyn* aber als solches, fällt der Form nach dieses Vorgestellte nur als aufgehobnes Moment, denn das *Selbſt* ist das Negative; also das *Wiſſen*, — ein Wissen, das ein reines Thun des Bewuſstseyns in sich selbst ist. — An dem Inhalte muſs diſs Moment des *Negativen* gleichfalls sich ausdrücken. Indem nemlich das Wesen *an ſich* mit sich schon versöhnt, und geistige Einheit ist, worin die Theile der Vorstellung *aufgehobne* oder *Momente* sind, so stellt sich diſs dar, daſs jeder Theil der Vorstellung hier die *entgegengesetzte* Bedeutung erhält, als er vorher hatte; jede Bedeutung vervollständigt sich dadurch an der andern, und der In-

halt ist erst dadurch ein geistiger; indem die Bestimmtheit ebensosehr ihre entgegengesetzte ist, ist die Einheit im Andersseyn, das geistige, vollendet; wie sich für uns oder *an sich* vorhin die entgegengesetzten Bedeutungen vereinigten, und selbst die abstracten Formen des *desselben* und des nicht *desselben*, der *Identität* und *Nichtidentität* aufhoben.

Wenn also in dem vorstellenden Bewußtseyn das *Innerlichwerden* des natürlichen Selbstbewußtseyns das *daseyende Böse* war, so ist das *Innerlichwerden* im Elemente des Selbstbewußtseyns das *Wissen von dem Bösen* als einem solchen, das *ansich* im Daseyn ist. Diß Wissen ist also allerdings ein *Böswerden*, aber nur Werden des *Gedankens des Bösen*, und ist darum als das erste Moment der Versöhnung anerkannt. Denn als ein Zurückgehen in sich aus der Unmittelbarkeit der Natur, die als das Böse bestimmt ist, ist es ein Verlassen derselben, und das Absterben der Sünde. Nicht das natürliche Daseyn als solches wird von dem Bewußtseyn verlassen, sondern es zugleich als ein solches, das als Böses gewußt wird. Die unmittelbare Bewegung des *insichgehens* ist ebensosehr eine vermittelte; — sie setzt sich selbst voraus oder ist ihr eigner Grund; der Grund des insichgehens ist nemlich, weil die Natur schon an sich *insichgegangen* ist; um des Bösen willen muß der Mensch in sich gehen, aber das *Böse* ist selbst das insichgehen. — Diese erste Bewegung ist eben darum selbst nur die unmittelbare, oder ihr *einfacher Begriff*, weil sie dasselbe, was ih-

Grund ist. Die Bewegung oder das Anderswerden muß daher in seiner eigentlichern Form erst noch eintreten.

Ausser dieser Unmittelbarkeit ist also die *Vermittlung* der Vorstellung nothwendig. *Ansich* ist das *Wissen* von der Natur als dem unwahren Daseyn des Geistes, und diese insich gewordne Allgemeinheit des Selbsts die Versöhnung des Geistes mit sich selbst. Diß *Ansich* erhält für das nicht begreiffende Selbstbewußtseyn die Form eines *Seyenden* und *ihm vorgestellten*. Das Begreiffen also ist ihm nicht ein Ergreiffen dieses Begriffes, der die aufgehobne Natürlichkeit als allgemeine also als mit sich selbst versöhnte weiß, sondern ein Ergreiffen jener *Vorstellung*, daß durch das *Geschehen* der eignen Entäusserung des göttlichen Wesens, durch seine geschehene Menschwerdung und seinen Tod das göttliche Wesen mit seinem Daseyn versöhnt ist. — Das Ergreiffen dieser Vorstellung drückt nun bestimmter dasjenige aus, was vorhin in ihr das geistige Auferstehen genannt wurde, oder das Werden seines einzelnen Selbstbewußtseyns zum allgemeinen oder zur Gemeinde. — Der *Tod* des göttlichen Menschen *als Tod* ist die *abstracte* Negativität, das unmittelbare Resultat der Bewegung, die nur in die *natürliche* Allgemeinheit sich endigt. Diese natürliche Bedeutung verliert er im geistigen Selbstbewußtseyn, oder er wird sein so eben angegebner Begriff; der Tod wird von dem, was er unmittelbar bedeutet, von dem Nichtseyn *dieses Einzelnen* ver-

klärt zur *Allgemeinheit* des Geistes, der in seiner Gemeine lebt, in ihr täglich stirbt und aufersteht.

Dasjenige, was dem Elemente *der Vorstellung* angehört, daſs der absolute Geist, als *ein einzelner* oder vielmehr als ein *besonderer* an seinem Daseyn die Natur des Geistes vorstellt, ist also hier in das Selbstbewuſstseyn selbst versetzt, in das in seinem *Andersseyn* sich erhaltende Wissen; diſs *stirbt* daher nicht wirklich, wie der *Besondere vorgestellt* wird, *wirklich* gestorben zu seyn, sondern seine Besonderheit erstirbt in seiner Allgemeinheit, das heiſst, in seinem *Wissen*, welches das sich mit sich versöhnende Wesen ist. Das zunächst vorhergehende *Element des Vorstellens* ist also hier als aufgehobnes gesetzt, oder es ist in das Selbst, in seinen Begriff, zurückgegangen; das in jenem nur Seyende ist zum Subjecte geworden. — Ebendamit ist auch das *erste Element*, das *reine Denken* und der in ihm ewige Geist nicht mehr jenseits des vorstellenden Bewuſstseyns noch des Selbsts, sondern die Rückkehr des Ganzen in sich ist ebendiſs, alle Momente in sich zu enthalten. — Der vom Selbst ergriffne Tod des Mittlers ist das Aufheben seiner *Gegenständlichkeit* oder seines *besondern Fürsichseyns*; diſs *besondre* Fürsichseyn ist allgemeines Selbstbewuſstseyn geworden. — Auf der andern Seite ist das *Allgemeine* ebendadurch Selbstbewuſstseyn, und der reine oder unwirkliche Geist des bloſsen Denkens *wirklich* geworden. — Der Tod des Mittlers ist Tod nicht nur der *natürlichen Seite* desselben oder seines beson-

dern Fürſichſeyns, es ſtirbt nicht nur die vom Weſen abgezogne ſchon todte Hülle, ſondern auch die *Abſtraction* des göttlichen Weſens. Denn er iſt, inſofern ſein Tod die Verſöhnung noch nicht vollendet hat, das einſeitige, welches das einfache des Denkens als das *Weſen* weiſs im Gegenſatze *gegen* die Wirklichkeit; diſs Extrem des Selbſts hat noch nicht gleichen Werth mit dem Weſen; diſs hat das Selbſt erſt im Geiſte. Der Tod dieſer Vorſtellung enthält alſo zugleich den Tod der *Abſtraction des göttlichen Weſens*, das nicht als Selbſt geſetzt iſt. Er iſt das ſchmerzliche Gefühl des unglücklichen Bewuſstſeyns, daſs *Gott ſelbſt geſtorben* iſt. Dieſer harte Ausdruck iſt der Ausdruck des innerſten ſich einfach Wiſſens, die Rückkehr des Bewuſstſeyns in die Tiefe der Nacht des Ich = Ich, die nichts auſſer ihr mehr unterſcheidet und weiſs. Diſs Gefühl iſt alſo in der That der Verluſt der *Subſtanz* und ihres Gegenübertretens gegen das Bewuſstſeyn; aber zugleich iſt es die reine *Subjectivität* der Subſtanz, oder die reine Gewiſsheit ſeiner ſelbſt, die ihr als dem Gegenſtande oder dem Unmittelbaren oder dem reinen Weſen fehlte. Diſs Wiſſen alſo iſt die *Begeiſtung*, wodurch die Subſtanz Subject, ihre Abſtraction und Lebloſigkeit geſtorben, ſie alſo *wirklich* und einfaches und allgemeines Selbſtbewuſstſeyn geworden iſt.

So iſt alſo der Geiſt *ſich ſelbſt* wiſſender Geiſt; er weiſs *ſich*, das was ihm Gegenſtand iſt, iſt, oder ſeine

Vorstellung ist der wahre absolute *Inhalt*: er drückt, wie wir sahen, den Geist selbst aus. Er ist zugleich nicht nur *Inhalt* des Selbstbewußtseyns und nicht nur *für es* Gegenstand, sondern er ist auch *wirklicher Geist*. Er ist diß, indem er die drey Elemente seiner Natur durchläufft; diese Bewegung durch sich selbst hindurch macht seine Wirklichkeit aus; — was sich bewegt, ist er, er ist das Subject der Bewegung, und er ist eben so *das Bewegen* selbst, oder die Substanz, durch welche das Subject hindurchgeht. Wie uns der Begriff des Geistes geworden war, als wir in die Religion eintraten, nemlich als die Bewegung des seiner selbst gewissen Geistes, der dem Bösen verzeiht und darin zugleich von seiner eignen Einfachheit und harten Unwandelbarkeit abläßt, oder die Bewegung, daß das absolut *entgegengesetzte* sich als *dasselbe* erkennt und diß Erkennen als das *Ja* zwischen diesen Extremen hervorbricht, — diesen Begriff *schaut* das religiöse Bewußtseyn, dem das absolute Wesen offenbar, an, und hebt die *Unterscheidung* seines Selbsts von seinem *Angeschauten* auf, ist wie es das Subject ist, so auch die Substanz, und *ist* also selbst der Geist, eben weil und insofern es diese Bewegung ist.

Vollendet aber ist diese Gemeinde noch nicht in diesem ihrem Selbstbewußtseyn; ihr Inhalt ist überhaupt in der Form des *Vorstellens* für sie, und diese Entzweyung hat auch die *wirkliche Geistigkeit* derselben, ihre Rückkehr aus ihrem Vorstellen, noch an ihr, wie das Element des reinen Denkens selbst damit behaft-

war. Sie hat nicht auch das Bewußtseyn über das, was sie ist; sie ist das geistige Selbstbewußtseyn, das sich nicht als dieses Gegenstand ist, oder sich nicht zum Bewußtseyn seiner selbst aufschließt; sondern insofern sie Bewußtseyn ist, hat sie Vorstellungen, die betrachtet wurden. — Wir sehen das Selbstbewußtseyn auf seinem letzten Wendungspunkte sich *innerlich* werden und zum *Wissen* des *Insichseyns* gelangen; wir sehen es sein natürliches Daseyn entäussern, und die reine Negativität gewinnen. Aber die *positive* Bedeutung, daß nemlich diese Negativität oder reine *Innerlichkeit* des *Wissens* ebensosehr das *sichselbstgleiche Wesen* ist, — oder daß die Substanz hierin dazu gelangt, absolutes Selbstbewußtseyn zu seyn, diß ist ein *anderes* für das andächtige Bewußtseyn. Es ergreifft diese Seite, daß das reine Innerlichwerden des Wissens *ansich* die absolute Einfachheit oder die Substanz ist, als die Vorstellung von Etwas, das nicht dem *Begriffe* nach so ist, sondern als die Handlung einer *fremden* Genugthuung. Oder es ist nicht diß für es, daß diese Tiefe des reinen Selbsts die Gewalt ist, wodurch das *abstracte Wesen* aus seiner Abstraction herabgezogen und durch die Macht dieser reinen Andacht zum Selbst erhoben wird. — Das Thun des Selbsts behält dadurch diese negative Bedeutung gegen es, weil die Entäusserung der Substanz von ihrer Seite ein *Ansich* für jenes ist, das es nicht ebenso erfaßt und begreift, oder nicht in *seinem* Thun als solchem findet. — Indem *ansich* diese Ein-

heit des Wesens und des Selbsts zu Stande gekommen, so hat das Bewufstseyn auch noch diese *Vorstellung* seiner Versöhnung, aber als Vorstellung. Es erlangt die Befriedigung dadurch, dafs es seiner reinen Negativität die positive Bedeutung der Einheit seiner mit dem Wesen *äusserlich* hinzufügt; seine Befriedigung bleibt also selbst mit dem Gegensatze eines Jenseits behaftet. Seine eigne Versöhnung tritt daher als ein *Fernes* in sein Bewufstseyn ein, als ein Fernes der *Zukunft*, wie die Versöhnung, die das andere *Selbst* vollbrachte, als eine Ferne der *Vergangenheit* erscheint. So wie der *einzelne* göttliche Mensch einen *ansichseyenden* Vater, und nur eine *wirkliche* Mutter hat, so hat auch der allgemeine göttliche Mensch die Gemeinde, ihr *eignes Thun* und *Wissen* zu ihrem Vater, zu ihrer Mutter aber die *ewige Liebe*, die sie nur *fühlt*, nicht aber in ihrem Bewufstseyn als wirklichen unmittelbaren *Gegenstand* anschaut. Ihre Versöhnung ist daher in ihrem Herzen, aber mit ihrem Bewufstseyn noch entzweyt, und ihre Wirklichkeit noch gebrochen. Was als das *Ansich* oder die Seite der *reinen Vermittlung*, in ihr Bewufstseyn tritt, ist die jenseits liegende Versöhnung; was aber als *gegenwärtig*, als die Seite der *Unmittelbarkeit* und des *Daseyns*, ist die Welt, die ihre Verklärung noch zu gewarten hat. Sie ist wohl *ansich* versöhnt mit dem Wesen; und vom *Wesen* wird wohl gewufst, dafs es den Gegenstand nicht mehr als sich entfremdet erkennt, sondern in seiner Liebe als sich gleich. Aber

für das Selbſtbewuſstſeyn hat dieſe unmittelbare Gegenwart noch nicht Geiſtsgeſtalt. Der Geiſt der Gemeinde iſt ſo in ſeinem unmittelbaren Bewuſstſeyn getrennt von ſeinem religiöſen, das zwar es ausſpricht, daſs ſie *anſich* nicht getrennt ſeyen, aber ein *Anſich*, das nicht realiſirt, oder noch nicht ebenſo abſolutes Fürſichſeyn geworden.

VIII.

Das abſolute Wiſſen.

Der Geiſt der offenbaren Religion hat ſein Bewuſstſeyn als ſolches noch nicht überwunden, oder, was daſſelbe iſt, ſein wirkliches Selbſtbewuſstſeyn iſt nicht der Gegenſtand ſeines Bewuſstſeyns; er ſelbſt überhaupt und die in ihm ſich unterſcheidenden Momente fallen in das Vorſtellen und in die Form der Gegenſtändlichkeit. Der *Inhalt* des Vorſtellens iſt der abſolute Geiſt; und es iſt allein noch um das Aufheben dieſer bloſſen Form zu thun, oder vielmehr weil ſie dem *Bewuſstſeyn als ſolchem* angehört, muſs ihre Wahrheit ſchon in den Geſtaltungen deſſelben ſich ergeben haben. — Dieſe Ueberwindung des Gegenſtandes des Bewuſstſeyns iſt nicht als das einſeitige zu nehmen, daſs er ſich als in das Selbſt zurückkehrend zeigte, ſondern beſtimmter ſo, daſs er ſowohl als ſolcher ſich ihm als verſchwindend darſtellte, als noch vielmehr, daſs die Entäuſſerung des

Selbstbewuſstseyns es ist, welche die Dingheit setzt, und daſs diese Entäusserung nicht nur negative, sondern positive Bedeutung, sie nicht nur für uns oder ansich, sondern für es selbst hat. *Für es* hat das negative des Gegenstandes, oder dessen sich selbst Aufheben dadurch die positive Bedeutung, oder es *weiſs* diese Nichtigkeit desselben dadurch einerseits, daſs es sich selbst entäussert, — denn in dieser Entäusserung setzt es *sich* als Gegenstand, oder den Gegenstand um der untrennbaren Einheit des *Fürsichseyns* willen als sich selbst. Andererseits liegt hierin zugleich diſs andre Moment, daſs es diese Entäusserung und Gegenständlichkeit ebensosehr auch aufgehoben und in sich zurückgenommen hat, also in *seinem* Andersseyn als solchem bey sich ist. — Diſs ist die Bewegung des *Bewuſstseyns*, und dieses ist darin die Totalität seiner Momente. — Es muſs sich ebenso zu dem Gegenstande nach der Totalität seiner Bestimmungen verhalten, und ihn nach jeder derselben so erfaſst haben. Diese Totalität seiner Bestimmungen macht *ihn an sich* zum geistigen Wesen, und für das Bewuſstseyn wird er diſs in Wahrheit durch das Auffassen einer jeden einzelnen derselben, als des Selbsts, oder durch das ebengenannte geistige Verhalten zu ihnen.

Der Gegenstand ist also theils *unmittelbares* Seyn, oder ein Ding überhaupt — was dem unmittelbaren Bewuſstseyn entspricht; theils ein Anderswerden seiner, sein Verhältniſs, oder *Seyn für anderes*, und

Fürſichſeyn, die Beſtimmtheit — was der *Wahrnehmung* — theils *Weſen* oder als Allgemeines, — was dem Verſtande entſpricht. Er iſt, als Ganzes, der Schluſs oder die Bewegung des Allgemeinen durch die Beſtimmung zur Einzelnheit, wie die umgekehrte, von der Einzelnheit durch ſie als aufgehobne oder die Beſtimmung zum Allgemeinen. — Nach dieſen drey Beſtimmungen alſo muſs das Bewuſstseyn ihn als ſich ſelbſt wiſſen. Es iſt diſs jedoch nicht das Wiſſen als reines Begreiffen des Gegenſtandes, von dem die Rede iſt; ſondern diſs Wiſſen ſoll nur in ſeinem Werden oder in ſeinen Momenten nach der Seite aufgezeigt werden, die dem Bewuſstseyn als ſolchem angehört, und die Momente des eigentlichen Begriffes oder reinen Wiſſens in der Form von Geſtaltungen des Bewuſstseyns. Darum erſcheint der Gegenſtand im Bewuſstseyn als ſolchem noch nicht als die geiſtige Weſenheit, wie ſie von uns ſo eben ausgeſprochen wurde, und ſein Verhalten zu ihm iſt nicht die Betrachtung deſſelben in dieſer Totalität als ſolcher, noch in ihrer reinen Begriffsform, ſondern theils Geſtalt des Bewuſstseyns überhaupt, theils eine Anzahl ſolcher Geſtalten, die *wir* zuſammennehmen, und in welchen die Totalität der Momente des Gegenstandes und des Verhaltens des Bewuſstseyns nur aufgelöst in ihre Momente aufgezeigt werden kann.

Es ist hiemit für diese Seite des Erfaſſens des Gegenſtandes wie es in der Geſtalt des Bewuſstseyns

ist, nur an die frühern Gestalten desselben zu erinnern, die schon vorgekommen sind. — In Ansehung des Gegenstandes also, insofern er unmittelbar, ein *gleichgültiges Seyn* ist, so sahen wir die beobachtende Vernunft, in diesem gleichgültigen Dinge sich selbst *suchen* und *finden*, d. h. sich ihres Thuns als eines ebenso äusserlichen sich bewusst seyn, als sie des Gegenstands nur als eines unmittelbaren bewusst ist. — Wir sahen auch auf ihrer Spitze ihre Bestimmung in dem unendlichen Urtheile aussprechen, dass das *Seyn des Ich ein Ding ist.* — Und zwar ein sinnliches unmittelbares Ding: wenn Ich *Seele* genannt wird, so ist es zwar auch als Ding vorgestellt, aber als ein unsichtbares, unfühlbares u. s. f. in der That also nicht als unmittelbares Seyn, und nicht als das, was man unter einem Dinge meynt. — Jenes Urtheil so genommen wie es unmittelbar lautet, ist es geistlos oder vielmehr das geistlose selbst. Seinem *Begriffe* nach aber ist es in der That das geistreichste, und dieses *Innre* desselben, das an ihm noch nicht *vorhanden* ist, ist es, was die beyden andern zu betrachtenden Momente aussprechen.

Das Ding ist Ich: in der That ist in diesem unendlichen Urtheile das Ding aufgehoben; es ist nichts an sich; es hat nur Bedeutung im Verhältnisse, nur *durch Ich* und *seine Beziehung* auf dasselbe. — Diss Moment hat sich für das Bewusstseyn in der reinen Einsicht und Aufklärung ergeben. Die Dinge sind schlechthin *nützlich*, und nur nach ihrer Nützlich-

keit zu betrachten. — Das *gebildete* Selbstbewusstseyn, das die Welt des sich entfremdeten Geistes durchlauffen, hat durch seine Entausserung das Ding als sich selbst erzeugt, behalt daher in ihm noch sich selbst, und weiss die Unselbstständigkeit desselben, oder dass das Ding *wesentlich* nur *Seyn für anderes* ist; oder vollständig das *Verhältniss*, d. h. das, was die Natur des Gegenstandes hier allein ausmacht, ausgedrückt, so gilt ihm das Ding als ein *fürsichseyendes*, es spricht die sinnliche Gewissheit als absolute Wahrheit aus, aber diss *Fürsichseyn* selbst als Moment, das nur verschwindet, und in sein Gegentheil, in das preisgegebne Seyn für anderes übergeht.

Hierin ist aber das Wissen des Dinges noch nicht vollendet: es muss nicht nur nach der Unmittelbarkeit des Seyns und nach der Bestimmtheit, sondern auch als *Wesen* oder *Inneres*, als das Selbst gewusst werden. Diss ist in dem *moralischen Selbstbewusstseyn* vorhanden. Diss weiss sein Wissen als die *absolute Wesenheit*, oder das *Seyn* schlechthin als den reinen Willen oder Wissen; *es ist* nichts, als nur dieser Willen und Wissen; anderem kommt nur unwesentliches Seyn, d. h. nicht *ansichseyendes*, nur seine leere Hülse zu. Insofern das moralische Bewusstseyn das *Daseyn* in seiner Weltvorstellung aus dem Selbst entlässt, nimmt es dasselbe ebensosehr wieder in sich zurück. Als Gewissen ist es endlich nicht mehr dieses noch abwechselnde Stellen und Verstellen des Daseyns und des Selbsts, sondern es weiss, dass sein

Daseyn als solches diese reine Gewifsheit seiner selbst ist; das gegenständliche Element, in welches es als handelnd sich hinausstellt, ist nichts anderes, als das reine Wissen des Selbsts von sich.

Difs sind die Momente, aus denen sich die Versöhnung des Geistes mit seinem eigentlichen Bewufst-seyn zusammensetzt; sie für sich sind einzeln, und ihre geistige Einheit allein ist es, welche die Krafft dieser Versöhnung ausmacht. Das letzte dieser Momente ist aber nothwendig diese Einheit selbst, und verbindet, wie erhellt, sie in der That alle in sich. Der seiner selbst in seinem Daseyn gewisse Geist hat zum Elemente des *Daseyns* nichts anderes, als difs Wissen von sich; das Aussprechen, dafs was er thut, er nach Ueberzeugung von der Pflicht thut, diese seine Sprache ist das *Gelten* seines Handelns. — Das Handeln ist das erste *ansich*seyende Trennen der Einfachheit des Begriffs und die Rückkehr aus dieser Trennung. Diese erste Bewegung schlägt in die zweyte um, indem das Element des Anerkennens sich als *einfaches* Wissen von der Pflicht gegen den *Unterschied* und die *Entzweyung* setzt, die im Handeln als solchem liegt, und auf diese Weise eine eiserne Wirklichkeit gegen das Handeln bildet. In der Verzeihung sahen wir aber, wie diese Härte von sich selbst ablafst, und sich entäussert. Die Wirklichkeit hat also hier für das Selbstbewufstseyn sowohl als *unmittelbares Daseyn* keine andere Bedeutung, als das reine Wissen zu seyn; — ebenso als *bestimmtes* Daseyn, oder als

Verhaltnifs, ist das sich gegenüberftehende ein Wissen theils von diesem rein einzelnen Selbft, theils von dem Wiffen als allgemeinem. Hierin ist zugleich dies gesetzt, dafs das *dritte* Moment, die *Allgemeinheit* oder das *Wesen* jedem der beyden gegenüberftehenden, nur als *Wiffen* gilt; und den leeren noch übrigen Gegensatz, heben sie endlich ebenso auf, und sind das Wissen des Ich = Ich; dieses *einzelne* Selbft, das unmittelbar reines Wiffen oder allgemeines ift.

Diese Versöhnung des Bewufstseyns mit dem Selbstbewufstseyn zeigt fich hiemit von der gedoppelten Seite zu Stande gebracht, das einemal im religiösen Geifte, das anderemal im Bewufstseyn selbft als solchem. Sie unterscheiden sich beyde so voneinander, das jene diese Versöhnung in der Form des *An fichseyns*, diese in der Form des *Furfichseyns* ift. Wie sie betrachtet worden, fallen sie zunachft auseinander; das Bewufstseyn ift in der Ordnung, in der uns seine Geftalten vorkamen, theils zu den einzelnen Momenten derselben, theils zu ihrer Vereinigung langft gekommen, ehe auch die Religion ihrem Gegenftande die Geftalt des wirklichen Selbftbewufstfeyns gab. Die Vereinigung beyder Seiten ift noch nicht aufgezeigt; fie ift es, welche diese Reihe der Geftaltungen des Geiftes beschliefst; denn in ihr kommt der Geift dazu, sich zu wiffen nicht nur wie er *an fich*, oder nach seinem absoluten *Inhalte*, noch nur wie er *fur fich* nach seiner inhaltslosen Form oder nach der Seite des Selbftbewufstseyns, sondern wie er *an und für fich* ift.

Diese Vereinigung aber ist *an sich* schon geschehen, zwar auch in der Religion, in der Rückkehr der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn, aber nicht nach der eigentlichen Form, denn die religiose Seite ist die Seite des *Ansich*, welche der Bewegung des Selbstbewußtseyns gegenübersteht. Die Vereinigung gehört daher dieser andern Seite an, die im Gegensatze die Seite der Reflexion in sich, also diejenige ist, die sich selbst und ihr Gegentheil, und nicht nur *an sich* oder auf eine allgemeine Weise, sondern *für sich* oder entwickelt und unterschieden enthalt. Der Inhalt, so wie die andre Seite des selbstbewußten Geistes, insofern sie die *andre* Seite ist, ist in ihrer Vollständigkeit vorhanden und aufgezeigt worden; die Vereinigung, welche noch fehlt, ist die einfache Einheit des Begriffs. Dieser ist an der Seite des Selbstbewußtseyns selbst auch schon vorhanden; aber wie er im Vorhergehenden vorgekommen, hat er, wie alle übrigen Momente die Form, eine *besondere Gestalt des Bewußtseyns* zu seyn. — Er ist also derjenige Theil der Gestalt des seiner selbst gewissen Geistes, der in seinem Begriffe stehen bleibt, und die *schöne Seele* genannt wurde. Sie ist nemlich sein Wissen von sich selbst, in seiner reinen durchsichtigen Einheit, — das Selbstbewußtseyn, das dieses reine Wissen von dem *reinen Insichseyn*, als den Geist weiss, — nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben. — Indem dieser Begriff sich seiner Realisirung entgegengesetzt festhalt, ist er die einseitige Gestalt, de-

ren Verschwinden in leeren Dunst, aber auch ihre positive Entäusserung und Fortbewegung wir sahen. Durch diese Realisirung hebt sich das auf sich Beharren dieses gegenstandslosen Selbstbewufstseyns, die *Bestimmtheit* des Begriffs gegen seine *Erfüllung*, auf: sein Selbstbewufstseyn gewinnt die Form der Allgemeinheit, und was ihm bleibt, ist sein wahrhaffter Begriff, oder der Begriff, der seine Realisirung gewonnen; es ist er in seiner Wahrheit, nehmlich in der Einheit mit seiner Entäusserung: — das Wissen von dem reinen Wissen, nicht als abstractem *Wesen*, welches die Pflicht ist, — sondern von ihm als Wesen, das *dieses* Wissen, *dieses* reine Selbstbewufstseyn, das also zugleich wahrhaffter *Gegenstand* ist, denn er ist das fürsichseyende Selbst.

Seine Erfüllung gab sich dieser Begriff, einestheils im *handelnden* seiner selbst gewissen Geist, anderntheils in der *Religion*: in der letztern gewann er den absoluten *Inhalt als Inhalt* oder in der Form der *Vorstellung*, des Andersseyns für das Bewufstseyn; hingegen in jener Gestalt ist die Form das Selbst selber, denn sie enthält den *Handelnden* seiner selbst gewissen Geist, das Selbst führt das Leben des absoluten Geistes durch. Diese Gestalt ist, wie wir sehen, jener einfache Begriff, der aber sein ewiges *Wesen* aufgibt, *da ist*, oder handelt. Das *Entzweyen* oder Hervortreten hat er an der *Reinheit* des Begriffs, denn sie ist die absolute Abstraction oder Negativität. Ebenso hat er das Element seiner Wirklichkeit

oder des Seyns in ihm, an dem reinen Wiſſen ſelbſt; denn es iſt die einfache *Unmittelbarkeit*, die eben so *Seyn* und *Daseyn*, als *Weſen* iſt, jenes das negative Denken, diſs das poſitive Denken ſelbſt. Diſs Daseyn iſt endlich ebensosehr das, aus ihm, wie als Daseyn so als Pflicht, — in ſich reflectirt oder *böſe* seyn. Diſs inſich gehen macht den *Gegensatz* des *Begriffs* aus, und iſt damit das Auftreten des *nichthandelnden*, *nichtwirklichen* reinen Wiſſens des Weſens. Diſs sein Auftreten in dieſem Gegensatze aber iſt die Theilnahme daran; das *reine* Wiſſen des Weſens hat sich *an ſich* seiner Einfachheit entäuſſert, denn es iſt das *Entzweyen* oder die Negativität, die der Begriff iſt; sofern diſs Entzweyen das *für ſich werden* iſt, iſt es das Böse; sofern es das *Anſich* iſt, iſt es das gutbleibende. — Was nun zuerſt *an ſich* geschieht, iſt zugleich *für das Bewuſstseyn*, und ebenso selbst gedoppelt, sowohl *für es* als es sein *fürſichſeyn* oder sein eignes Thun iſt. Daſſelbe was schon *anſich* gesetzt iſt, wiederholt sich also itzt als Wiſſen des Bewuſstseyns von ihm, und bewuſstes Thun. Jedes läſst für das andere von der Selbstständigkeit der Bestimmtheit, in der es gegen es auftritt, ab. Diſs Ablaſſen iſt daſſelbe Verzichtthun auf die Einseitigkeit des Begriffs, das *an ſich* den Anfang ausmachte, aber es iſt nunmehr *sein* Verzichtthun, so wie der Begriff, auf welche es Verzicht thut, der seinige iſt. — Jenes *Anſich* des Anfangs iſt als Negativität in Wahrheit ebensosehr das *vermittelte*; so wie es in Wahrheit iſt, *setzt* es sich also itzt, und das *ne-*

gative ist als *Bestimmtheit* eines jeden für das andere und an sich das sich selbst aufhebende. Der eine der beyden Theile des Gegensatzes ist die Ungleichheit des *insich*-in seiner *Einzelnheit*-seyns gegen die Allgemeinheit, — der andere die Ungleichheit seiner abstracten Allgemeinheit gegen das Selbst; jenes stirbt seinem Fürsichseyn ab, und entäussert, bekennt sich; dieses entsagt der Härte seiner abstracten Allgemeinheit, und stirbt damit seinem unlebendigen Selbst und seiner unbewegten Allgemeinheit ab; so daſs also jenes durch das Moment der Allgemeinheit, die Wesen ist, und dieses durch die Allgemeinheit, die Selbst ist, sich ergänzt hat. Durch diese Bewegung des Handelns ist der Geist, — der so erst Geist ist, daſs er *da ist*, sein Daseyn in den *Gedanken* und dadurch in die absolute *Entgegensetzung* erhebt, und aus dieser eben durch sie und in ihr selbst zurückkehrt, — als reine Allgemeinheit des Wiſſens, welches Selbstbewuſstseyn ist, — als Selbstbewuſstseyn, das einfache Einheit des Wiſſens ist, hervorgetreten.

Was also in der Religion *Inhalt* oder Form des Vorstellens eines *andern* war, daſſelbe ist hier eignes *Thun* des *Selbsts*; der Begriff verbindet es, daſs der *Inhalt* eignes *Thun* des *Selbsts* ist; — denn dieser Begriff ist, wie wir sehen, das Wiſſen des Thuns des Selbsts in sich als aller Wesenheit und alles Daseyns, das Wiſſen von *diesem Subjecte* als der *Substanz*, und von der Substanz als diesem Wiſſen seines Thuns. — Was wir hier hinzugethan, ist allein theils die *Versammlung*

der einzelnen Momente, deren jedes in seinem Princips das Leben des ganzen Geistes darstellt, theils das Festhalten des Begriffes in der Form des Begriffes, dessen Inhalt sich in jenen Momenten, und der sich in der Form einer *Gestalt des Bewufstseyns* schon selbst ergeben hätte.

Diese letzte Gestalt des Geistes, der Geist, der seinem vollständigen und wahren Inhalte zugleich die Form des Selbsts gibt, und dadurch seinen Begriff ebenso realisirt als er in dieser Realisirung in seinem Begriffe bleibt, ist das absolute Wissen; es ist der sich in Geistsgestalt wissende Geist oder das *begreiffende Wissen*. Die *Wahrheit* ist nicht nur *ansich* vollkommen der *Gewifsheit* gleich, sondern hat auch die *Gestalt* der Gewifsheit seiner selbst, oder sie ist in ihrem Daseyn, das heifst, für den wissenden Geist in der *Form* des Wissens seiner selbst. Die Wahrheit ist der *Inhalt*, der in der Religion seiner Gewifsheit noch ungleich ist. Diese Gleichheit aber ist darin, dafs der Inhalt die Gestalt des Selbsts erhalten. Dadurch ist dasjenige zum Elemente des Daseyns, oder zur *Form der Gegenständlichkeit* für das Bewufstseyn geworden, was das Wesen selbst ist; nemlich der *Begriff*. Der Geist in diesem Elemente dem Bewufstseyn *erscheinend*, oder was hier dasselbe ist, darin von ihm hervorgebracht, *ist die Wissenschaft*.

Die Natur, Momente und Bewegung dieses Wissens hat sich also so ergeben, dafs es das reine *Fürsich-*

seyn des Selbstbewufstseyns ist; es ist Ich, das *dieses* und kein anderes *Ich* und das ebenso unmittelbar *vermittelt* oder aufgehobenes *allgemeines* Ich ist. — Es hat einen *Inhalt*, den es von sich *unterscheidet*; denn es ist die reine Negativität oder das sich Entzweyen; es ist *Bewufstseyn*. Dieser Inhalt ist in seinem Unterschiede selbst das Ich, denn er ist die Bewegung des sich selbst Aufhebens, oder dieselbe reine Negativität die Ich ist. Ich ist in ihm als unterschiedenem in sich reflectirt; der Inhalt ist allein dadurch *begriffen*, dafs Ich in seinem Andersseyn bey sich selbst ist. Dieser Inhalt bestimmter angegeben, ist er nichts anders, als die so eben ausgesprochene Bewegung selbst; denn er ist der Geist, der sich selbst und zwar *für sich* als Geist durchläufft, dadurch dafs er die Gestalt des Begriffes in seiner Gegenständlichkeit hat.

Was aber das *Daseyn* dieses Begriffs betrifft, so erscheint in der Zeit und Wirklichkeit die *Wissenschaft* nicht eher, als bis der Geist zu diesem Bewufstseyn über sich gekommen ist. Als der Geist, der weifs, was er ist, existirt er früher nicht, und sonst nirgends als nach Vollendung der Arbeit, seine unvollkommene Gestaltung zu bezwingen, sich für sein Bewufstseyn die Gestalt seines Wesens zu verschaffen, und auf diese Weise sein *Selbstbewufstseyn* mit seinem *Bewufstseyn* auszugleichen. — Der an und für sich seyende Geist in seinen Momenten unterschieden, ist *fürsich*seyendes Wissen, das *Begreiffen* überhaupt, das als solches die

Subſtanz noch nicht erreicht hat oder nicht an sich selbſt absolutes Wiſſen iſt.

In der Wirklichkeit iſt nun die wiſſende Subſtanz früher da, als die Form oder Begriffsgeſtalt derselben. Denn die Subſtanz iſt das noch unentwickelte *Anſich*, oder der Grund und Begriff in seiner noch unbewegten Einfachheit, also die *Innerlichkeit* oder das Selbſt des Geiſtes, das noch nicht *da iſt*. Was *da iſt*, iſt als das noch unentwickelte Einfache und Unmittelbare, oder der Gegenſtand des *vorſtellenden* Bewuſstseyns überhaupt. Das Erkennen, weil es das geiſtige Bewuſstſeyn iſt, dem, was *an ſich iſt*, nur insofern iſt, als es *Seyn für* das *Selbſt*, und Seyn des *Selbſtes* oder Begriff iſt, — hat aus diesem Grunde zuerſt nur einen armen Gegenſtand, gegen welchen die Subſtanz, und deren Bewuſstſeyn reicher iſt. Die Offenbarkeit, die ſie in dieſem hat, iſt in der That Verborgenheit, denn ſie iſt das noch *ſelbſtloſe Seyn*, und offenbar iſt ſich nur die Gewiſsheit ſeiner ſelbſt. Zuerſt gehören dem *Selbſt*bewuſstſeyn daher von der Subſtanz nur die *abstracten Momente* an; aber indem dieſe als die reinen Bewegungen ſich ſelbſt weiter treiben, bereichert es ſich, bis es die ganze Subſtanz dem Bewuſstſeyn entriſſen, den ganzen Bau ihrer Weſenheiten in ſich geſogen, und indem dieſes negative Verhalten zur Gegenſtändlichkeit ebenſoſehr poſitiv, Setzen iſt, — ſie aus ſich erzeugt und damit für das Bewuſstseyn zugleich wieder hergeſtellt hat. In dem *Begriffe*, der ſich als Begriff

weiſs, treten hiemit die *Momente* früher auf, als das *erfüllte Ganze*, deſſen Werden die Bewegung jener Momente iſt. In dem *Bewuſstſeyn* dagegen iſt das Ganze, aber unbegriffne, früher als die Momente. — Die *Zeit* iſt der *Begriff* ſelbſt, der *da iſt*, und als leere Anſchauung ſich dem Bewuſstſeyn vorſtellt; deſswegen erſcheint der Geiſt nothwendig in der Zeit, und er erſcheint ſolange in der Zeit als er nicht ſeinen reinen Begriff *erfaſst*, das heiſst, nicht die Zeit tilgt. Sie iſt das *äuſſere* angeſchaute vom Selbſt *nicht erfaſste* reine Selbſt, der nur angeſchaute Begriff; indem dieſer ſich ſelbſt erfaſst, hebt er ſeine Zeitform auf, begreift das Anſchauen, und iſt begriffnes und begreiffendes Anſchauen. — Die Zeit erſcheint daher als das Schickſal und die Nothwendigkeit des Geiſtes, der nicht in ſich vollendet iſt; — die Nothwendigkeit, den Antheil, den das Selbſtbewuſstſeyn an dem Bewuſstseyn hat, zu bereichern, die *Unmittelbarkeit* des *Anſich*, — die Form, in der die Subſtanz im Bewuſstseyn iſt, — in Bewegung zu ſetzen oder umgekehrt das Anſich als das *Innerliche* genommen, das was erſt *innerlich* iſt, zu realiſiren und zu offenbaren, — d. h. es der Gewiſsheit ſeiner ſelbſt zu vindiciren.

Es muſs aus dieſem Grunde geſagt werden, daſs nichts *gewuſst* wird, was nicht in der *Erfahrung* iſt, oder wie daſſelbe auch ausgedrückt wird, was nicht als *gefühlte Wahrheit*, *als innerlich geoffenbartes* Ewiges, als *geglaubtes* Heiliges, oder welche Ausdrücke ſonſt gebraucht werden, — vorhanden iſt. Denn die Er-

fahrung ist ebendiſs, daſs der Inhalt — und er ist der Geist — *an ſich*, Subſtanz und alſo *Gegenſtand* des *Bewuſstſeyns* ist. Dieſe Subſtanz aber, die der Geist ist, ist das *Werden* ſeiner zu dem, was er *an ſich* ist; und erst als diſs ſich in ſich reflectirende Werden ist er an sich in Wahrheit *der Geiſt*. Er ist an sich die Bewegung, die das Erkennen ist, — die Verwandlung jenes *Anſichs* in das *Fürſich*, der *Subſtanz* in *das Subject*, des Gegenſtands des *Bewuſstſeyns* in Gegenſtand des *Selbſtbewuſstſeyns*, d. h. in ebenſoſehr aufgehobnen Gegenſtand, oder in den *Begriff*. Sie ist der in sich zurückgehende Kreis, der ſeinen Anfang vorausſetzt, und ihn nur im Ende erreicht. — Insofern der Geist also nothwendig dieses Unterscheiden in ſich ist, tritt sein Ganzes angeschaut seinem einfachen Selbſtbewuſstſeyn gegenüber, und da also jenes das unterschiedene ist, so ist es unterschieden in seinen angeschauten reinen Begriff, in *die Zeit*, und in den Inhalt oder in das *Anſich*: die Substanz hat, als Subject, *die erſt innere* Nothwendigkeit an ihr, sich an ihr ſelbſt als das darzuſtellen, was sie *an sich* ist, *als Geiſt*. Die vollendete gegenſtändliche Darstellung ist erst zugleich die Reflexion derselben oder das Werden derselben zum Selbst. — Eh daher der Geist nicht *anſich*, nicht als Weltgeist sich vollendet, kann er nicht als *ſelbſtbewuſster* Geist seine Vollendung erreichen. Der Inhalt der Religion spricht darum früher in der Zeit, als die Wiſſenschaft, es aus, was der *Geiſt iſt*, aber diese ist allein sein wahres Wiſſen von ihm selbst.

Die Bewegung, die Form seines Wiſſens von sich hervorzutreiben, iſt die Arbeit, die er als *wirkliche Geſchichte* vollbringt. Die religiöse Gemeine, insofern sie zuerst die Substanz des absoluten Geistes ist, ist das rohe Bewuſstſeyn, das ein um so barbarischeres und harteres Daseyn hat, je tiefer sein innerer Geist ist, und sein dumpfes Selbſt eine um so härtere Arbeit mit seinem Wesen, dem ihm fremden Inhalte seines Bewuſstseyns. Erſt nachdem es die Hoffnung aufgegeben, auf eine äuſſerliche d. h. fremde Weise das Fremdseyn aufzuheben, wendet es sich, weil die aufgehobne fremde Weise die Rückkehr ins Selbſtbewuſstseyn ist, an sich selbſt, an seine eigne Welt und Gegenwart, entdekt sie als sein Eigenthum und hat somit den ersten Schritt gethan aus der *Intellectualwelt* herabzuſteigen, oder vielmehr deren abstractes Element mit dem wirklichen Selbſt zu begeiſten. Durch die Beobachtung einerseits findet es das Daſeyn als Gedanken, und begreifft daſſelbe, und umgekehrt in seinem Denken das Daseyn. Indem es so zunächſt die unmittelbare *Einheit* des Denkens *und Seyns*, des abstracten Wesens und des Selbſts, selbſt abſtract ausgesprochen und das erſte Lichtwesen *reiner*, nemlich als Einheit der Ausdehnung und des Seyns, — denn Ausdehnung ist die dem reinen Denken gleichere Einfachheit, denn das Licht iſt, — und hiemit im Gedanken die *Substanz* des Aufgangs wieder erweckt hat, schaudert der Geist zugleich von dieser abstracten Einheit, von dieser *ſelbſtlosen* Substantialität zurück, und be-

hauptet die Individualität gegen sie. Erst aber nachdem er diese in der Bildung entäussert, dadurch sie zum Daseyn gemacht und in allem Daseyn sie durchgesetzt, — zum Gedanken der Nützlichkeit gekommen, und in der absoluten Freyheit das Daseyn als seinen Willen erfafst, kehrt er somit den Gedanken seiner innersten Tiefe heraus, und spricht das Wesen als Ich = Ich aus. Difs Ich = Ich ist aber die sich in sich selbst reflectirende Bewegung; denn indem diese Gleichheit als absolute Negativität der absolute Unterschied ist, so steht die Sichselbstgleichheit des Ich diesem reinen Unterschiede gegenüber, der als der reine und zugleich dem sich wissenden Selbst gegenständliche, als die *Zeit* auszusprechen ist, so dafs wie vorhin das Wesen als Einheit des Denkens und der Ausdehnung ausgesprochen wurde, es als Einheit des Denkens und der Zeit zu fassen wäre; aber der sich selbst überlassne Unterschied, die ruhe- und haltlose Zeit fällt vielmehr in sich selbst zusammen; sie ist die gegenständliche Ruhe der *Ausdehnung*, diese aber ist die reine Gleichheit mit sich selbst, das Ich. — Oder Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die *Gleichheit des Selbsts mit sich*: diese Gleichheit aber ist die vollkommne und unmittelbare Einheit mit sich selbst, oder *difs Subject* ist ebensosehr *die Substanz*. Die Substanz für sich allein, wäre das inhaltsleere Anschauen oder das Anschauen eines Inhalts, der als bestimmter nur Accidentalität hätte, und ohne Nothwendigkeit wäre; die Substanz gälte nur in sofern als das Abso-

lute, als sie als die *absolute Einheit* gedacht oder angeschaut wäre, und aller Inhalt müſste nach seiner Verschiedenheit auſſer ihr in die Reflexion fallen, die ihr nicht angehört, weil sie nicht Subject, nicht das über sich und sich in sich reflectirende oder nicht als Geist begriffen wäre. Wenn doch von einem Inhalte gesprochen werden sollte, so wäre es theils nur, um ihn in den leeren Abgrund des Absoluten zu werfen, theils aber wäre er äuſſerlich aus der sinnlichen Wahrnehmung aufgerafft; das Wiſſen schiene zu Dingen, dem *Unterschiede von ihm selbst*, und dem Unterschiede mannichfaltiger Dinge gekommen zu seyn, ohne daſs man begriffe, wie und woher.

Der Geist aber hat sich uns gezeigt, weder nur das Zurückziehen des Selbſtbewuſstſeyns in seine reine Innerlichkeit zu seyn, noch die bloſſe Versenkung deſſelben in die Substanz und das Nichtseyn seines Unterschiedes, sondern *diese Bewegung* des Selbsts, das sich seiner selbst entäuſſert und sich in seine Substanz versenkt, und ebenso als Subject aus ihr in sich gegangen ist, und sie zum Gegenstande und Inhalte macht, als es diesen Unterschied der Gegenstandlichkeit und des Inhalts aufhebt. Jene erste Reflexion aus der Unmittelbarkeit ist das sich Unterscheiden des Subjects von seiner Substanz, oder der sich entzweyende Begriff, das Insichgehen und Werden des reinen Ich. Indem dieser Unterschied das reine Thun des Ich = Ich ist, ist der Begriff die Nothwendigkeit und das Aufgehen des *Daseyns*, das die Substanz zu seinem

Wesen hat, und für sich besteht. Aber das Bestehen des Daseyns für sich ist der in der Bestimmtheit gesetzte Begriff und dadurch ebenso seine Bewegung *an ihm selbst*, nieder in die einfache Substanz zu gehen, welche erst als diese Negativität und Bewegung Subject ist. — Weder hat Ich sich in der *Form* des *Selbstbewusstseyns* gegen die Form der Substantialität und Gegenständlichkeit festzuhalten, als ob es Angst vor seiner Entäusserung hätte; die Kraft des Geistes ist vielmehr, in seiner Entäusserung sich selbst gleich zu bleiben, und als das *an* und *fürsichseyende*, das *Fürsichseyn* ebensosehr nur als Moment zu setzen, wie das Ansichseyn, — noch ist es ein Drittes, das die Unterschiede in den Abgrund des Absoluten zurückwirft, und ihre Gleichheit in demselben ausspricht, sondern das Wissen besteht vielmehr in dieser scheinbaren Unthätigkeit, welche nur betrachtet, wie das Unterschiedne sich an ihm selbst bewegt, und in seine Einheit zurückkehrt.

In dem Wissen hat also der Geist die Bewegung seines Gestaltens beschlossen, insofern dasselbe mit dem unüberwundnen Unterschiede des Bewusstseyns behaftet ist. Er hat das reine Element seines Daseyns, den Begriff, gewonnen. Der Inhalt ist nach der *Freyheit* seines *Seyns* das sich entäussernde Selbst, oder die *unmittelbare* Einheit des sich selbst wissens. Die reine Bewegung dieser Entäusserung macht, sie am Inhalte betrachtet, die *Nothwendigkeit* desselben aus. Der verschiedne Inhalt ist als *bestimmter* im Verhältnisse, nicht an sich, und seine Unruhe sich selbst aufzuheben

oder die *Negativität;* also ist die Nothwendigkeit oder Verschiedenheit, wie das freye Seyn, ebenso das Selbst, und in dieser selbstischen *Form*, worin das Daseyn unmittelbar Gedanke ist, ist der Inhalt *Begriff.* Indem also der Geist den Begriff gewonnen, entfaltet er das Daseyn und Bewegung in diesem Aether seines Lebens, und ist *Wissenschaft.* Die Momente seiner Bewegung stellen sich in ihr nicht mehr als bestimmte *Gestalten des Bewußtseyns* dar, sondern indem der Unterschied desselben in das Selbst zurück gegangen, als *bestimmte Begriffe*, und als die organische in sich selbst gegründete Bewegung derselben. Wenn in der Phänomenologie des Geistes jedes Moment der Unterschied des Wissens und der Wahrheit, und die Bewegung ist, in welcher er sich aufhebt, so enthält dagegen die Wissenschaft diesen Unterschied und dessen Aufheben nicht, sondern indem das Moment die Form des Begriffs hat, vereinigt es die gegenständliche Form der Wahrheit und des wissenden Selbsts in unmittelbarer Einheit. Das Moment tritt nicht als diese Bewegung auf, aus dem Bewußtseyn oder der Vorstellung in das Selbstbewußtseyn und umgekehrt herüber und hinüber zu gehen, sondern seine reine von seiner Erscheinung im Bewußtseyn befreyte Gestalt, der reine Begriff, und dessen Fortbewegung hängt allein an seiner reinen *Bestimmtheit.* Umgekehrt entspricht jedem abstracten Momente der Wissenschaft eine Gestalt des erscheinenden Geistes überhaupt. Wie der daseyende Geist nicht reicher ist, als sie, so ist er in seinem In-

halte auch nicht ärmer. Die reinen Begriffe der Wissenschaft in dieser Form von Gestalten des Bewusstseyns zu erkennen, macht die Seite ihrer Realität aus, nach welcher ihr Wesen, der Begriff, der in ihr in seiner *einfachen* Vermittlung als *Denken* gesetzt ist, die Momente dieser Vermittlung auseinanderschlägt und nach dem innern Gegensatze sich darstellt.

Die Wissenschaft enthält in ihr selbst diese Nothwendigkeit, der Form des reinen Begriffs sich zu entäussern und den Uebergang des Begriffes ins *Bewusstseyn*. Denn der sich selbst wissende Geist, ebendarum dass er seinen Begriff erfasst, ist er die unmittelbare Gleichheit mit sich selbst, welche in ihrem Unterschiede die *Gewissheit vom Unmittelbaren* ist, oder das *sinnliche Bewusstseyn*, — der Anfang, von dem wir ausgegangen; dieses Entlassen seiner aus der Form seines Selbsts ist die höchste Freyheit und Sicherheit seines Wissens von sich.

Doch ist diese Entäusserung noch unvollkommen; sie drückt die *Beziehung* der Gewissheit seiner selbst auf den Gegenstand aus, der eben darin, dass er in der Beziehung ist, seine völlige Freyheit nicht gewonnen hat. Das Wissen kennt nicht nur sich, sondern auch das negative seiner selbst, oder seine Gränze. Seine Gränze wissen, heisst sich aufzuopfern wissen. Diese Aufopferung ist die Entäusserung, in welcher der Geist sein Werden zum Geiste, in der Form des *freyen zufälligen Geschehens* darstellt, sein reines *Selbst*, als *die Zeit* ausser ihm, und ebenso sein *Seyn* als Raum anschauend. Dieses sein letzteres Werden, *die Natur*, ist sein le-

bendiges unmittelbares Werden; sie, der entäuſſerte Geiſt, iſt in ihrem Daſeyn nichts, als dieſe ewige Entäuſſerung ihres *Beſtehens* und die Bewegung, die das *Subject* herſtellt.

Die andere Seite aber ſeines Werdens, die *Geſchichte*, iſt das *wiſſende* ſich *vermittelnde* Werden — der an die Zeit entäuſſerte Geiſt; aber dieſe Entäuſſerung iſt ebenso die Entäuſſerung ihrer ſelbſt; das Negative iſt das negative ſeiner ſelbst. Diſs Werden ſtellt eine träge Bewegung und Aufeinanderfolge von Geiſtern dar, eine Gallerie von Bildern, deren jedes mit dem vollſtändigen Reichthume des Geiſtes ausgeſtattet, eben darum ſich ſo träge bewegt, weil das Selbſt dieſen ganzen Reichthum ſeiner Subſtanz zu durchdringen und zu verdauen hat. Indem ſeine Vollendung darin beſteht, das was *er iſt*, ſeine Subſtanz, vollkommen zu *wiſſen*, ſo iſt diſs Wiſſen ſein *Inſichgehen*, in welchem er ſein Daſeyn verläſst und ſeine Geſtalt der Erinnerung übergibt. In ſeinem Inſichgehen iſt er in der Nacht ſeines Selbſtbewuſstſeyns verſunken, ſein verſchwundnes Daſeyn aber iſt in ihr aufbewahrt, und diſs aufgehobne Daſeyn, — das vorige, aber aus dem Wiſſen neugeborne, — iſt das neue Daſeyn, eine neue Welt und Geiſtesgeſtalt. In ihr hat er ebenſo unbefangen von vornen bey ihrer Unmittelbarkeit anzufangen, und ſich von ihr auf wieder groſs zu ziehen, als ob alles vorhergehende für ihn verloren wäre, und er aus der Erfahrung der frühern Geiſter nichts gelernt hätte. Aber die *Er-Innerung* hat ſie aufbewahrt und iſt das Innre und die in der That höhere Form

der Substanz. Wenn also dieser Geist seine Bildung von sich nur auszugehen scheinend wieder von vornen anfängt, so ist es zugleich auf einer höhern Stuffe daſs er anfängt. Das Geisterreich, das auf diese Weise sich in dem Daseyn gebildet, macht eine Aufeinanderfolge aus, worin einer den andern ablößte, und jeder das Reich der Welt von dem vorhergehenden übernahm. Ihr Ziel ist die Offenbarung der Tiefe, und diese ist *der absolute Begriff*; diese Offenbarung ist hiemit das Aufheben seiner Tiefe oder seine *Ausdehnung*, die Negativität dieses insichseyenden Ich, welche seine Entäusserung oder Substanz ist, — und seine *Zeit*, daſs diese Entäusserung sich an ihr selbst entäussert und so in ihrer Ausdehnung ebenso in ihrer Tiefe, dem Selbst ist. *Das Ziel*, das absolute Wissen, oder der sich als Geist wissende Geist hat zu seinem Wege die Erinnerung der Geister, wie sie an ihnen selbst sind und die Organisation ihres Reiches vollbringen. Ihre Aufbewahrung nach der Seite ihres freyen in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseyns, ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die *Wissenschaft des erscheinenden Wissens*; beyde zusammen, die begriffne Geschichte, bilden die Erinnerung und die Schädelstätte des absoluten Geistes, die Wirklichkeit, Wahrheit und Gewiſsheit seines Throns, ohne den er das leblose Einsame wäre; nur —

aus dem Kelche dieses Geisterreiches
schäumt ihm seine Unendlichkeit.

Bamberg
gedruckt mit Reindlischen Schriften.

Bey Joseph Anton Gebhardt, Buchhändler in Bamberg und Würzburg sind im Jahre 1805 folgende neue Bücher fertig geworden.

Oken, die Zeugung. gr. 8. 1 fl. 45 kr.

Hufeland's, Dr. G., vorläufige Nachricht von den juristischen Schätzen der Würzburger Universitätsbibliothek, besonders des Rechtsbuch Albrechts, und erste Ausbeute aus dem letzen. gr. 8. 30 kr.

Schatt, Prof., Beyträge zur Anstands- und Sittenlehre in einer kritisch-philosophischen Bearbeitung der Chesterfeldischen Erziehungsmaximen für die studirende Jugend. 8. 1 fl.

Schön, Dr. u. Prof., die Zifferrechnung, oder gemeine Rechenkunst, zum Gebrauche für Schulen, und im bürgerlichen Leben. gr. 8. 1 fl. 15 kr.

Weber, G. M., über die Appellation in Criminalsachen. gr. 8. 45 kr.

Döllinger, Dr. Ign., Grundrifs der Naturlehre des menschlichen Organismus. gr. 8. 3 fl.

Mannert, K., Compendium der europäischen Staaten. gr. 8. 3 fl. 15 kr.

— — — Statistik des deutschen Reichs. gr. 8. 45 kr.

Rechts- und Gesetz-Katechismus, allgemein faſslicher, für deutsche Bürger, Stadt- und Landschulen, zur Verhütung mancher Prozesse, und zur Beförderung der Zufriedenheit über Polizey- und Regierungs-Verordnungen. 8. 24 kr.

Drummer, Dr. F. K. L., Theorie des Würderungseides. Eine gekrönte Preisschrift. gr. 8. 30 kr.

Werkmeisters neue Untersuchungen über die Ehescheidung vom Bande nach katholischen Grundsätzen, worin des Herrn Jägers Antwort auf die Bemerkungen, und des Prof. Kübel Einwürfe auf den Beweis etc. etc. widerlegt werden. gr. 8. 1 fl. 15 kr.

Siebold über den Zweck und Organisation der Klinik in einer Entbindungsanstalt. gr. 4. 21 kr.

Wagner, Dr. J. J., von der Wichtigkeit der hebräischen Sprache für den katholischen Theologen. 8. 15 kr.

Abrégé de la Grammaire Française par L. J. Matthey. 18mo. 15 kr.

Axter, Franz, der Bund der Liebe. 8. 2 fl. 30 kr.

Hub, Heinrich, lateinische Sprachlehre zum Unterrichte in Schulen und Selbstnachlesen des Schülers. 8. 50 kr.

Pikel, Prof. u. Medizinalrath, die Witterung des Jahres 1803 mit ihrem Einflusse auf die Pflanzenprodukte, besonders jenes des Weinbaues. gr. 8. 15 kr.

Oken, Dr. und Kiesers Dr., Beyträge zur vergleichenden Zoologie, Anatomie und Physiologie. 2 Hefte, gr. 4. 4 fl.

Geier, Dr. Franz, über die National- und Finanzwirthschaft der Oestreichischen Monarchie. 8. 1 fl.

— — — wie ist das Fabrikwesen in den [illegible]gegenden auf die wirksamste Weise zu beleben. Eine gekrönte Preisschrift. 8.

Weber, Dr. G. M., Grundsätze des Bambergischen Landrechts, nebst einer Parallele des Würzburgischen und Baierischen Rechts. 1ten Thls. 1r, 2r, 3r Bd. gr. 8.

Sedlmaier, G. F. Joseph, praktische Anleitung zur Systematik und Führung der Registraturen. gr. 8. 2 fl.

Dictionnaire de poche, nouveau, allemand françoise et françoise allemand à l'usage des deux nations par M. le Prof. Gley. gr. 12mo. 1 fl. 45 kr.

Naturrecht

und

Staatswissenschaft

im Grundrisse.

Zum Gebrauch für seine Vorlesungen

von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität zu Berlin.

Berlin, 1821.

In der Nicolaischen Buchhandlung.

Grundlinien

der

Philosophie des Rechts.

Von

D. Georg Wilhelm Friedrich Hegel,

Ordentl. Professor der Philosophie an der Königl. Universität zu Berlin.

Berlin, 1821.

In der Nicolaischen Buchhandlung.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS

Vorrede.

Die unmittelbare Veranlassung zur Herausgabe dieses Grundrisses ist das Bedürfniß, meinen Zuhörern einen Leitfaden zu den Vorlesungen in die Hände zu geben, welche ich meinem Amte gemäß über die Philosophie des Rechts halte. Dieses Lehrbuch ist eine weitere, insbesondre mehr systematische Ausführung derselben Grundbegriffe, welche über diesen Theil der Philosophie in der von mir sonst für meine Vorlesungen bestimmten Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften (Heidelberg 1817.) bereits enthalten sind.

Daß dieser Grundriß aber im Druck erscheinen sollte, hiemit auch vor das größere Publikum kommt, wurde die Veranlassung, die Anmerkungen, die zunächst in kurzer Erwähnung die verwandten oder abweichenden Vorstellungen, weitern Folgen und dergleichen andeuten sollten, was in den Vorlesungen seine gehörige Erläuterung erhalten würde, manchmal schon

hier weiter auszuführen, um den abstractern Inhalt des Textes zuweilen zu verdeutlichen, und auf nahe liegende in dermaliger Zeit gäng und gäbe Vorstellungen eine ausgedehntere Rücksicht zu nehmen. So ist eine Anzahl weitläuftigerer Anmerkungen entstanden, als der Zweck und Styl eines Compendiums sonst mit sich bringt. Ein eigentliches Compendium jedoch hat den für fertig angesehenen Umkreis einer Wissenschaft zum Gegenstande, und das ihm eigenthümliche ist, vielleicht einen kleinen Zusatz hie und da ausgenommen, vornemlich die Zusammenstellung und Ordnung der wesentlichen Momente eines Inhalts, der längst eben so zugegeben und bekannt ist, als jene Form ihre längst ausgemachten Regeln und Manieren hat. Von einem philosophischen Grundriß erwartet man diesen Zuschnitt schon etwa darum nicht, weil man sich vorstellt, daß, was die Philosophie vor sich bringe, sey ein so übernächtiges Werk, als das Gewebe der Penelope, das jeden Tag von Vorne angefangen werde.

Allerdings weicht dieser Grundriß zunächst von einem gewöhnlichen Compendium durch die Methode ab, die darin das Leitende ausmacht. Daß aber die philosophische Art des Fortschreitens von einer Materie zu einer andern und des wissenschaftlichen Beweisens, diese speculative Erkenntnißweise überhaupt, wesentlich sich von anderer Erkenntnißweise unterscheidet, wird hier vorausgesetzt. Die Einsicht in die Nothwendigkeit einer solchen Verschiedenheit kann es allein seyn, was die Philosophie aus dem schmählichen Verfall, in welchen sie in unsern Zeiten versunken ist, herauszureis-

sen vermögen wird. Man hat wohl die Unzulänglichkeit der Formen und Regeln der vormaligen Logik, des Definirens, Eintheilens und Schließens, welche die Regeln der Verstandeserkenntniß enthalten, für die speculative Wissenschaft erkannt, oder mehr nur gefühlt als erkannt, und dann diese Regeln nur als Fesseln weggeworfen, um aus dem Herzen, der Phantasie, der zufälligen Anschauung willkührlich zu sprechen; und da denn doch auch Reflexion und Gedanken-Verhältnisse eintreten müssen, verfährt man bewußtlos in der verachteten Methode des ganz gewöhnlichen Folgerns und Räsonnements. — Die Natur des speculativen Wissens habe ich in meiner Wissenschaft der Logik, ausführlich entwickelt; in diesem Grundriß ist darum nur hie und da eine Erläuterung über Fortgang und Methode hinzugefügt worden. Bey der concreten und in sich so mannichfaltigen Beschaffenheit des Gegenstandes ist es zwar vernachläßigt worden, in allen und jeden Einzelnheiten die logische Fortleitung nachzuweisen und herauszuheben; theils konnte diß, bey vorausgesetzter Bekanntschaft mit der wissenschaftlichen Methode für überflüssig gehalten werden, theils wird aber es von selbst auffallen, daß das Ganze wie die Ausbildung seiner Glieder auf dem logischen Geiste beruht. Von dieser Seite möchte ich auch vornemlich, daß diese Abhandlung gefaßt und beurtheilt würde. Denn das, um was es in derselben zu thun ist, ist die Wissenschaft, und in der Wissenschaft ist der Inhalt wesentlich an die Form gebunden.

Man kann zwar von denen, die es am gründ-

lichsten zu nehmen scheinen, hören, die Form sey etwas Aeußeres und für die Sache Gleichgültiges, es komme nur auf diese an; man kann weiter das Geschäft des Schriftstellers, insbesondere des philosophischen darein setzen, Wahrheiten zu entdecken, Wahrheiten zu sagen, Wahrheiten und richtige Begriffe zu verbreiten. Wenn man nun betrachtet, wie solches Geschäft wirklich betrieben zu werden pflegt, so sieht man einestheils denselben alten Kohl immer wieder aufkochen und nach allen Seiten hin ausgeben — ein Geschäft, das wohl auch sein Verdienst um die Bildung und Erweckung der Gemüther haben wird, wenn es gleich mehr als ein vielgeschäftiger Ueberfluß angesehen werden könnte — „denn sie haben Mosen und die Propheten, laß sie dieselbigen hören." Vornemlich hat man vielfältige Gelegenheit, sich über den Ton und die Prätension, die sich dabey zu erkennen gibt, zu verwundern, nemlich als ob es der Welt nur noch an diesen eifrigen Verbreitern von Wahrheiten gefehlt hätte, und als ob der aufgewärmte Kohl neue und unerhörte Wahrheiten brächte, und vornemlich immer „in jetziger Zeit" hauptsächlich zu beherzigen wäre. Anderntheils aber sieht man, was von solchen Wahrheiten von der einen Seite her ausgegeben wird, durch eben dergleichen von andern Seiten her ausgespendete Wahrheiten verdrängt und weggeschwemmt werden. Was nun in diesem Gedränge von Wahrheiten weder Altes noch Neues, sondern Bleibendes sey, wie soll dieses aus diesen formlos hin und her gehenden Betrachtungen

sich herausheben — wie anders sich unterscheiden und bewähren, als durch die Wissenschaft?

Ohnehin über Recht, Sittlichkeit, Staat ist die Wahrheit eben so sehr alt, als in den öffentlichen Gesetzen, der öffentlichen Moral und Religion offen dargelegt und bekannt. Was bedarf diese Wahrheit weiter, insofern der denkende Geist sie in dieser nächsten Weise zu besitzen nicht zufrieden ist, als sie auch zu begreifen, und dem schon an sich selbst vernünftigen Inhalt auch die vernünftige Form zu gewinnen, damit er für das freye Denken gerechtfertigt erscheine, welches nicht bey dem Gegebenen, es sey durch die äußere positive Autorität des Staats oder der Uebereinstimmung der Menschen, oder durch die Autorität des innern Gefühls und Herzens und das unmittelbar beystimmende Zeugniß des Geistes unterstützt, stehen bleibt, sondern von sich ausgeht und eben damit fodert, sich im Innersten mit der Wahrheit geeint zu wissen?

Das einfache Verhalten des unbefangenen Gemüthes ist, sich mit zutrauensvoller Ueberzeugung an die öffentlich bekannte Wahrheit zu halten, und auf diese feste Grundlage seine Handlungsweise und feste Stellung im Leben zu bauen. Gegen dieses einfache Verhalten thut sich etwa schon die vermeynte Schwierigkeit auf, wie aus den unendlich verschiedenen Meynungen sich das, was darin das allgemein Anerkannte und Gültige sey, unterscheiden und herausfinden lasse; und man kann diese Verlegenheit leicht für einen rechten und wahrhaften Ernst um die Sache nehmen. In

der That sind aber die, welche sich auf diese Verlegenheit etwas zu Gute thun, in dem Falle, den Wald vor den Bäumen nicht zu sehen, und es ist nur die Verlegenheit und Schwierigkeit vorhanden, welche sie selbst veranstalten; ja diese ihre Verlegenheit und Schwierigkeit ist vielmehr der Beweis, daß sie etwas anderes als das allgemein Anerkannte und Geltende, als die Substanz des Rechten und Sittlichen wollen. Denn ist es darum wahrhaft, und nicht um die Eitelkeit und Besonderheit des Meynens und Seyns zu thun, so hielten sie sich an das substantielle Rechte, nemlich an die Gebote der Sittlichkeit und des Staats, und richteten ihr Leben darnach ein. — Die weitere Schwierigkeit aber kommt von der Seite, daß der Mensch denkt und im Denken seine Freyheit und den Grund der Sittlichkeit sucht. Dieses Recht, so hoch, so göttlich es ist, wird aber in Unrecht verkehrt, wenn nur diß für Denken gilt und das Denken nur dann sich frey weiß, insofern es vom Allgemein-Anerkannten und Gültigen abweiche und sich etwas Besonderes zu erfinden gewußt habe.

Am festesten konnte in unserer Zeit die Vorstellung, als ob die Freyheit des Denkens und des Geistes überhaupt sich nur durch die Abweichung, ja Feindschaft gegen das Oeffentlich-Anerkannte beweise, in Beziehung auf den Staat eingewurzelt, und hienach absonderlich eine Philosophie über den Staat wesentlich die Aufgabe zu haben scheinen, auch eine Theorie und eben eine neue und besondere zu erfinden und zu geben. Wenn man diese Vorstellung und das ihr

gemäße Treiben sieht, so sollte man meynen, als ob noch kein Staat und Staatsverfassung in der Welt gewesen, noch gegenwärtig vorhanden sey, sondern als ob man jetzt — und diß Jetzt dauert immer fort — ganz von Vorne anzufangen, und die sittliche Welt nur auf ein solches jetziges Ausdenken und Ergründen und Begründen gewartet habe. Von der Natur gibt man zu, daß die Philosophie sie zu erkennen habe, wie sie ist, daß der Stein der Weisen irgendwo aber in der Natur selbst verborgen liege, daß sie in sich vernünftig sey und das Wissen diese in ihr gegenwärtige, wirkliche Vernunft, nicht die auf der Oberfläche sich zeigenden Gestaltungen und Zufälligkeiten, sondern ihre ewige Harmonie, aber als ihr immanentes Gesetz und Wesen zu erforschen und begreifend zu fassen habe. Die sittliche Welt dagegen, der Staat, sie, die Vernunft, wie sie sich im Elemente des Selbstbewußtseyns verwirklicht, soll nicht des Glücks genießen, daß es die Vernunft ist, welche in der That in diesem Elemente sich zur Kraft und Gewalt gebracht habe, darin behaupte und inwohne. Das geistige Universum soll vielmehr dem Zufall und der Willkühr preisgegeben, es soll Gottverlassen seyn, so daß nach diesem Atheismus der sittlichen Welt das Wahre sich außer ihr befinde, und zugleich, weil doch auch Vernunft darin seyn soll, das Wahre nur ein Problema sey. Hierin aber liege die Berechtigung, ja die Verpflichtung für jedes Denken, auch seinen Anlauf zu nehmen, doch nicht um den Stein der Weisen zu suchen, denn durch das Philosophiren unserer Zeit ist das Su-

chen erspart und Jeder gewiß, so wie er steht und geht, diesen Stein in seiner Gewalt zu haben. Nun geschieht es freylich, daß diejenigen, welche in dieser Wirklichkeit des Staats leben und ihr Wissen und Wollen darin befriedigt finden, — und deren sind Viele, ja mehr als es meynen und wissen, denn im Grunde sind es Alle, — daß also wenigstens diejenigen, welche mit Bewußtseyn ihre Befriedigung im Staate haben, jener Anläufe und Versicherungen lachen und sie für ein bald lustigeres oder ernsteres, ergötzliches oder gefährliches, leeres Spiel nehmen. Jenes unruhige Treiben der Reflexion und Eitelkeit, so wie die Aufnahme und Begegnung, welche sie erfährt, wäre nun eine Sache für sich, die sich auf ihre Weise in sich entwickelt; aber es ist die Philosophie überhaupt, welche sich durch jenes Getreibe in mannichfaltige Verachtung und Miskredit gesetzt hat. Die schlimmste der Verachtungen ist diese, daß wie, gesagt jeder, wie er so steht und geht, über die Philosophie überhaupt Bescheid zu wissen und abzusprechen im Stande zu seyn überzeugt ist. Keiner andern Kunst und Wissenschaft wird diese letzte Verachtung bezeigt, zu meynen, daß man sie geradezu inne habe.

In der That, was wir von der Philosophie der neuern Zeit mit der größten Prätension über den Staat haben ausgehen sehen, berechtigte wohl jeden, der Lust hatte mitzusprechen, zu dieser Ueberzeugung, eben solches von sich aus geradezu machen zu können und damit sich den Beweis, im Besitz der Philosophie zu seyn, zu geben. Ohnehin hat die sich so nennende Philoso-

phie es ausdrücklich ausgesprochen, daß *das Wahre selbst nicht erkannt werden könne*, sondern daß diß das Wahre sey, was jeder über die sittlichen Gegenstände, vornemlich über Staat, Regierung und Verfassung, sich *aus seinem Herzen, Gemüth* und *Begeisterung aufsteigen* lasse. Was ist darüber nicht alles der Jugend insbesondere, zum Munde geredet worden? Die Jugend hat es sich denn auch wohl gesagt seyn lassen. *Den Seinen gibt Er's schlafend*, — ist auf die Wissenschaft angewendet worden, und damit hat jeder Schlafende sich zu den *Seinen* gezählt; was er so im Schlafe der Begriffe bekommen, war denn freylich auch Waare darnach. — Ein Heerführer dieser Seichtigkeit, die sich Philosophiren nennt, Herr *Fries*,*) hat sich nicht entblödet bey einer feyerlichen, berüchtigt gewordenen öffentlichen Gelegenheit in einer Rede, über den Gegenstand von Staat und Staatsverfassung die Vorstellung zu geben: „in dem Volke, in welchem ächter Gemeingeist herrsche, würde jedem Geschäft der öffentlichen Angelegenheiten *das Leben von unten aus dem Volke* kommen, würden jedem einzelnen Werke der Volksbildung und des volksthümlichen Dienstes, sich *lebendige* Gesellschaften weyhen, *durch die heilige Kette der Freundschaft* unverbrüchlich vereinigt," und dergleichen. — Diß ist der Hauptsinn der Seichtigkeit, die

*) Von der Seichtigkeit seiner Wissenschaft habe ich sonst Zeugniß gegeben; s. Wissenschaft der Logik (Nürnberg 1812.) Einl. S. xvii.

Wissenschaft statt auf die Entwicklung des Gedankens und Begriffs, vielmehr auf die unmittelbare Wahrnehmung und die zufällige Einbildung zu stellen, eben so die reiche Gegliederung des Sittlichen in sich, welche der Staat ist, die Architectonik seiner Vernünftigkeit, die durch die bestimmte Unterscheidung der Kreise des öffentlichen Lebens und ihrer Berechtigungen und durch die Strenge des Maßes, in dem sich jeder Pfeiler, Bogen und Strebung hält, die Stärke des Ganzen aus der Harmonie seiner Glieder hervorgehen macht, — diesen gebildeten Bau in den Brey des „Herzens, der Freundschaft und Begeisterung" zusammenfließen zu lassen. Wie nach Epikur die Welt überhaupt, so ist freylich nicht, aber so sollte, die sittliche Welt nach solcher Vorstellung, der subjectiven Zufälligkeit des Meynens und der Willkühr übergeben werden. Mit dem einfachen Hausmittel, auf das Gefühl das zu stellen, was die und zwar mehrtausendjährige Arbeit der Vernunft und ihres Verstandes ist, ist freylich alle die Mühe der von dem denkenden Begriffe geleiteten Vernunfteinsicht und Erkenntniß erspart. Mephistopheles bey Göthe, — eine gute Autorität, — sagt darüber ungefähr, was ich auch sonst angeführt:

„Verachte nur Verstand und Wissenschaft
des Menschen allerhöchste Gaben —
so hast dem Teufel dich ergeben
und mußt zu Grunde gehn."

Unmittelbar nahe liegt es, daß solche Ansicht sich auch die Gestalt der Frömmigkeit annimmt; denn mit was Allem hat dieses Getreibe sich nicht zu autorisiren

versucht! Mit der Gottseligkeit und der Bibel aber hat es sich die höchste Berechtigung, die sittliche Ordnung und die Objectivität der Gesetze zu verachten, zu geben vermeynt. Denn wohl ist es auch die Frömmigkeit, welche die in der Welt zu einem organischen Reiche auseinander geschlagene Wahrheit zur einfachern Anschauung des Gefühls einwickelt. Aber sofern sie rechter Art ist, gibt sie die Form dieser Region auf, sobald sie aus dem Innern heraus in den Tag der Entfaltung und des geoffenbarten Reichthums der Idee eintritt, und bringt aus ihrem innern Gottesdienst die Verehrung gegen eine an und für sich seyende, über die subjective Form des Gefühls erhabene, Wahrheit und Gesetze mit.

Die besondere Form des übeln Gewissens, welche sich in der Art der Beredsamkeit, zu der sich jene Seichtigkeit aufspreitzt, kund thut, kann hiebey bemerklich gemacht werden; und zwar zunächst, daß sie da, wo sie am geistlosesten ist, am meisten vom Geiste spricht, wo sie am todtesten und ledernsten redet, das Wort Leben und ins Leben einführen, wo sie die größte Selbstsucht des leeren Hochmuths kund thut, am meisten das Wort Volk im Munde führt. Das eigenthümliche Wahrzeichen aber, das sie an der Stirne trägt, ist der Haß gegen das Gesetz. Daß Recht und Sittlichkeit, und die wirkliche Welt des Rechts und des Sittlichen sich durch den Gedanken erfaßt, durch Gedanken sich die Form der Vernünftigkeit, nemlich Allgemeinheit und Bestimmtheit gibt, diß, das Gesetz, ist es, was jenes sich das Belieben vorbehaltende

Gefühl, jenes das Rechte in die subjective Ueberzeugung stellende Gewissen, mit Grund als das sich feindseligste ansieht. Die Form des Rechten als einer Pflicht und als eines Gesetzes wird von ihm als ein todter, kalter Buchstabe und als eine Fessel empfunden; denn es erkennt in ihm nicht sich selbst, sich in ihm somit nicht frey, weil das Gesetz die Vernunft der Sache ist, und diese dem Gefühle nicht verstattet, sich an der eigenen Particularität zu wärmen. Das Gesetz ist darum, wie im Laufe dieses Lehrbuchs irgendwo angemerkt worden, vornemlich das Schiboleth, an dem die falschen Brüder und Freunde des sogenannten Volkes sich abscheiden.

Indem nun die Rabulisterey der Willkühr sich des Nahmens der Philosophie bemächtigt und ein großes Publikum in die Meynung zu versetzen vermocht hat, als ob dergleichen Treiben Philosophie sey, so ist es fast gar zur Unehre geworden, über die Natur des Staats noch philosophisch zu sprechen; und es ist rechtlichen Männern nicht zu verargen, wenn sie in Ungeduld gerathen, sobald sie von philosophischer Wissenschaft des Staats reden hören. Noch weniger ist sich zu verwundern, wenn die Regierungen auf solches Philosophiren endlich die Aufmerksamkeit gerichtet haben, da ohnehin bey uns die Philosophie nicht wie etwa bey den Griechen, als eine private Kunst exercirt wird, sondern sie eine öffentliche, das Publikum berührende Existenz, vornemlich oder allein im Staatsdienste, hat. Wenn die Regierungen ihren diesem Fache gewidmeten Gelehrten das Zutrauen bewiesen haben, sich

sich für die Ausbildung und den Gehalt der Philosophie auf sie gänzlich zu verlassen, — wäre es hie und da, wenn man will, nicht so sehr Zutrauen, als Gleichgültigkeit gegen die Wissenschaft selbst gewesen, und das Lehramt derselben nur traditionell beybehalten worden, (— wie man denn, soviel mir bekannt ist, in Frankreich die Lehrstühle der Metaphysik wenigstens, hat eingehen lassen) — so ist ihnen vielfältig jenes Zutrauen schlecht vergolten worden, oder wo man, im andern Fall, Gleichgültigkeit sehen wollte, so wäre der Erfolg, das Verkommen gründlicher Erkenntniß, als ein Büßen dieser Gleichgültigkeit anzusehen. Zunächst scheint wohl die Seichtigkeit etwa am allerverträglichsten, wenigstens mit äußerer Ordnung und Ruhe zu seyn, weil sie nicht dazu kommt, die Substanz der Sachen zu berühren, ja nur zu ahnden; sie würde somit zunächst wenigstens polizeylich nichts gegen sich haben, wenn nicht der Staat noch das Bedürfniß tieferer Bildung und Einsicht in sich schlösse und die Befriedigung desselben von der Wissenschaft foderte. Aber die Seichtigkeit führt von selbst in Rücksicht des Sittlichen, des Rechts und der Pflicht überhaupt, auf diejenigen Grundsätze, welche in dieser Sphäre das Seichte ausmachen, auf die Principien der Sophisten, die wir aus Plato so entschieden kennen lernen, — die Principien, welche das, was Recht ist, auf die subjectiven Zwecke und Meynungen, auf das subjective Gefühl und die particuläre Ueberzeugung stellen, — Principien, aus welchen die Zerstörung eben so der innern Sittlichkeit und des rechtschaf-

fenen Gewissens, der Liebe und des Rechts unter den Privatpersonen, als die Zerstörung der öffentlichen Ordnung und der Staatsgesetze folgt. Die Bedeutung, welche dergleichen Erscheinungen für die Regierungen gewinnen müssen, wird sich nicht etwa durch den Titel abweisen lassen, der sich auf das geschenkte Zutrauen selbst und auf die Autorität eines Amtes stützte, um an den Staat zu fodern, daß er das, was die substantielle Quelle von den Thaten, die allgemeinen Grundsätze, verdirbt, und sogar dessen Trotz, als ob es sich so gehörte, gewähren und walten lassen solle. Wem Gott ein Amt gibt, dem gibt er auch Verstand, — ist ein alter Scherz, den man wohl in unsern Zeiten nicht gar für Ernst wird behaupten wollen.

In der Wichtigkeit der Art und Weise des Philosophirens, welche durch die Umstände bey den Regierungen aufgefrischt worden ist, läßt sich das Moment des Schutzes und Vorschubs nicht verkennen, dessen das Studium der Philosophie nach vielen andern Seiten hin bedürftig geworden zu seyn scheint. Denn liest man in so vielen Productionen aus dem Fache der positiven Wissenschaften, ingleichen der religiösen Erbaulichkeit und anderer unbestimmter Literatur, wie darin nicht nur die vorhin erwähnte Verachtung gegen die Philosophie bezeigt ist, daß solche, die zugleich beweisen, daß sie in der Gedankenbildung völlig zurück sind und Philosophie ihnen etwas ganz fremdes ist, doch sie als etwas bey sich Abgethanes behandeln, — sondern wie daselbst ausdrücklich gegen die Philosophie

losgezogen und ihr Inhalt, die begreifende Erkenntniß Gottes und der physischen und geistigen Natur, die Erkenntniß der Wahrheit als für eine thörigte, ja sündhafte Anmassung erklärt, wie die Vernunft, und wieder die Vernunft, und in unendlicher Wiederholung die Vernunft angeklagt, herabgesetzt und verdammt, — oder wie wenigstens zu erkennen gegeben wird, wie unbequem bey einem großen Theile des wissenschaftlich seyn sollenden Treibens die doch unabwendbaren Ansprüche des Begriffes fallen, — wenn man, sage ich, dergleichen Erscheinungen vor sich hat, so möchte man beynahe dem Gedanken Raum geben, daß von dieser Seite die Tradition nicht mehr ehrwürdig noch hinreichend wäre, dem philosophischen Studium die Toleranz und die öffentliche Existenz zu sichern.*) — Die zu unserer Zeit gäng und gäben Declamationen und Anmaßungen gegen die Philosophie bieten das sonderbare Schauspiel dar, daß

*) Dergleichen Ansichten fielen mir bey einem Briefe Joh. v. Müllers (Werke Theil VIII. S. 56.) ein, wo es vom Zustande Roms im Jahre 1803, als diese Stadt unter französischer Herrschaft stand, unter anderem heißt: „Befragt, wie es um die öffentlichen Lehranstalten stehe, antwortete ein Professor: On les tolère comme les bordels." — Die sogenannte Vernunftlehre, nemlich die Logik, kann man wohl sogar noch empfehlen hören, etwa mit der Ueberzeugung, daß man sich mit ihr als trockner und unfruchtbarer Wissenschaft entweder ohnehin nicht mehr beschäftige, oder wenn diß hin und wieder geschehe, man in ihr nur inhaltslose, also nichts gebende und nichtsverderbende Formeln erhalte, daß somit die Empfehlung auf keinen Fall schaden, sowie nichts nützen werde.

sie durch jene Seichtigkeit, zu der diese Wissenschaft degradirt worden ist, einerseits ihr Recht haben, und andererseits selbst in diesem Elemente wurzeln, gegen das sie undankbar gerichtet sind. Denn indem jenes sich so nennende Philosophiren die Erkenntniß der Wahrheit für einen thörichten Versuch erklärt hat, hat es, wie der Despotismus der Kaiser Roms Adel und Sclaven, Tugend und Laster, Ehre und Unehre, Kenntniß und Unwissenheit gleichgemacht hat, alle Gedanken und alle Stoffe nivellirt, — so daß die Begriffe des Wahren, die Gesetze des Sittlichen auch weiter nichts sind als Meynungen und subjective Ueberzeugungen, und die verbrecherischsten Grundsätze als Ueberzeugungen mit jenen Gesetzen in gleiche Würde gestellt sind, und daß ebenso jede noch so kahle und particuläre Objecte und noch so strohere Materien in gleiche Würde gestellt sind mit dem, was das Interesse aller denkenden Menschen und die Bänder der sittlichen Welt ausmacht.

Es ist darum als ein Glück für die Wissenschaft zu achten, — in der That ist es, wie bemerkt, die Nothwendigkeit der Sache, — daß jenes Philosophiren, das sich als eine Schulweisheit in sich fortspinnen mochte, sich in näheres Verhältniß mit der Wirklichkeit gesetzt hat, in welcher es mit den Grundsätzen der Rechte und der Pflichten Ernst ist, und welche im Tage des Bewußtseyns derselben lebt, und daß es somit zum öffentlichen Bruche gekommen ist. Es ist eben diese Stellung der Philosophie zur Wirklichkeit, welche die Mißverständnisse betreffen, und

ich kehre hiemit zu dem zurück, was ich vorhin bemerkt habe, daß die Philosophie, weil sie das Ergründen des Vernünftigen ist, eben damit das Erfassen des Gegenwärtigen und Wirklichen, nicht das Aufstellen eines Jenseitigen ist, das Gott weiß wo seyn sollte, — oder von dem man in der That wohl zu sagen weiß, wo es ist, nemlich in dem Irrthum eines einseitigen, leeren Raisonnirens. Im Verlaufe der folgenden Abhandlung habe ich bemerkt, daß selbst die platonische Republik, welche als das Sprichwort eines leeren Ideals gilt, wesentlich nichts aufgefaßt hat, als die Natur der griechischen Sittlichkeit, und daß dann im Bewußtseyn des in sie einbrechenden tiefern Princips, das an ihr unmittelbar nur als eine noch unbefriedigte Sehnsucht und damit nur als Verderben erscheinen konnte, Plato aus eben der Sehnsucht die Hülfe dagegen hat suchen müssen, aber sie, die aus der Höhe kommen mußte, zunächst nur in einer äußern besondern Form jener Sittlichkeit suchen konnte, durch welche er jenes Verderben zu gewältigen sich ausdachte, und wodurch er ihren tiefern Trieb, die freye unendliche Persönlichkeit, gerade am tiefsten verletzte. Dadurch aber hat er sich als der große Geist bewiesen, daß eben das Princip, um welches sich das Unterscheidende seiner Idee dreht, der Angel ist, um welche die bevorstehende Umwälzung der Welt sich gedreht hat.

Was vernünftig ist, das ist wirklich;
und was wirklich ist, das ist vernünftig.

In dieser Ueberzeugung steht jedes unbefangene Bewußtseyn, wie die Philosophie, und hievon geht diese

ebenso in Betrachtung des geistigen Universums aus, als des natürlichen. Wenn die Reflexion, das Gefühl oder welche Gestalt das subjective Bewußtseyn habe, die Gegenwart für ein Eitles ansieht, über sie hinaus ist und es besser weiß, so befindet es sich im Eiteln, und weil es Wirklichkeit nur in der Gegenwart hat, ist es so selbst nur Eitelkeit. Wenn umgekehrt die Idee für das gilt, was nur so eine Idee, eine Vorstellung in einem Meynen ist, so gewährt hingegen die Philosophie die Einsicht, daß nichts wirklich ist als die Idee. Darauf kommt es dann an, in dem Scheine des Zeitlichen und Vorübergehenden die Substanz, die immanent, und das Ewige, das gegenwärtig ist, zu erkennen. Denn das Vernünftige, was synonym ist mit der Idee, indem es in seiner Wirklichkeit zugleich in die äußere Existenz tritt, tritt in einem unendlichen Reichthum von Formen, Erscheinungen und Gestaltungen hervor, und umzieht seinen Kern mit der bunten Rinde, in welcher das Bewußtseyn zunächst haust, welche der Begriff erst durchdringt, um den innern Puls zu finden und ihn ebenso in den äußern Gestaltungen noch schlagend zu fühlen. Die unendlich mannichfaltigen Verhältnisse aber, die sich in dieser Aeußerlichkeit, durch das Scheinen des Wesens in sie, bilden, dieses unendliche Material und seine Regulirung, ist nicht Gegenstand der Philosophie. Sie mischte sich damit in Dinge, die sie nicht angehen; guten Rath darüber zu ertheilen, kann sie sich ersparen; Plato konnte es unterlassen, den Ammen anzuempfehlen, mit den Kindern nie stillezustehen, sie immer auf den Armen zu schaukeln, ebenso

Fichte die Vervollkommnung der Paßpolizey bis dahin, wie man es nannte, zu construiren, daß von den Verdächtigen nicht nur das Signalement in den Paß gesetzt, sondern das Porträt darin gemahlt werden solle. In dergleichen Ausführungen ist von Philosophie keine Spur mehr zu sehen, und sie kann dergleichen Ultraweisheit um so mehr lassen, als sie über diese unendliche Menge von Gegenständen gerade am liberalsten sich zeigen soll. Damit wird die Wissenschaft auch von dem Hasse, den die Eitelkeit des Besserwissens auf eine Menge von Umständen und Institutionen wirft, — ein Haß, in welchem sich die Kleinlichkeit am meisten gefällt, weil sie nur dadurch zu einem Selbstgefühl kommt, — sich am entferntesten zeigen.

So soll denn diese Abhandlung, insofern sie die Staatswissenschaft enthält, nichts anders seyn, als der Versuch, den Staat als ein in sich Vernünftiges zu begreifen und darzustellen. Als philosophische Schrift muß sie am entferntesten davon seyn, einen Staat, wie er seyn soll, construiren zu sollen; die Belehrung, die in ihr liegen kann, kann nicht darauf gehen, den Staat zu belehren, wie er seyn soll, sondern vielmehr, wie er, das sittliche Universum, erkannt werden soll.

Ἰδοὺ Ῥόδος, ἰδοὺ καὶ τὸ πήδημα.
Hic Rhodus, *hic* saltus.

Das was ist zu begreifen, ist die Aufgabe der Philosophie, denn das was ist, ist die Vernunft. Was das Individuum betrifft, so ist ohnehin jedes ein Sohn seiner Zeit; so ist auch die Philosophie, ihre

Zeit in Gedanken erfaßt. Es ist eben so thöricht zu wähnen, irgend eine Philosophie gehe über ihre gegenwärtige Welt hinaus, als, ein Individuum überspringe seine Zeit, springe über Rhodus hinaus. Geht seine Theorie in der That drüber hinaus, baut es sich eine Welt, wie sie seyn soll, so existirt sie wohl, aber nur in seinem Meynen, — einem weichen Elemente, dem sich alles Beliebige einbilden läßt.

Mit weniger Veränderung würde jene Redensart lauten:

Hier ist die Rose, hier tanze.

Was zwischen der Vernunft als selbstbewußtem Geiste und der Vernunft als vorhandener Wirklichkeit liegt, was jene Vernunft von dieser scheidet und in ihr nicht die Befriedigung finden läßt, ist die Fessel irgend eines Abstractums, das nicht zum Begriffe befreyt ist. Die Vernunft als die Rose im Kreutze der Gegenwart zu erkennen und damit dieser sich zu erfreuen, diese vernünftige Einsicht ist die Versöhnung mit der Wirklichkeit, welche die Philosophie denen gewährt, an die einmal die innere Anfoderung ergangen ist, zu begreifen, und in dem, was substantiell ist, ebenso die subjective Freyheit zu erhalten, so wie mit der subjectiven Freyheit nicht in einem Besondern und Zufälligen, sondern in dem, was an und für sich ist, zu stehen.

Diß ist es auch, was den concretern Sinn dessen ausmacht, was oben abstracter als Einheit der Form und des Inhalts bezeichnet worden ist, denn die Form in ihrer concretesten Bedeutung ist die Vernunft

als begreifendes Erkennen, und der Inhalt die Vernunft als das substantielle Wesen der sittlichen, wie der natürlichen Wirklichkeit; die bewußte Identität von beydem ist die philosophische Idee. — Es ist ein großer Eigensinn, der Eigensinn, der dem Menschen Ehre macht, nichts in der Gesinnung anerkennen zu wollen, was nicht durch den Gedanken gerechtfertigt ist, — und dieser Eigensinn ist das Charakteristische der neuern Zeit, ohnehin das eigenthümliche Princip des Protestantismus. Was Luther als Glauben im Gefühl und im Zeugniß des Geistes begonnen, es ist dasselbe, was der weiterhin gereifte Geist im Begriffe zu fassen, und so in der Gegenwart sich zu befreyen und dadurch in ihr sich zu finden bestrebt ist. Wie es ein berühmtes Wort geworden ist, daß eine halbe Philosophie von Gott abführe, — und es ist dieselbe Halbheit, die das Erkennen in eine Annäherung zur Wahrheit setzt, — die wahre Philosophie aber zu Gott führe, so ist es dasselbe mit dem Staate. So wie die Vernunft sich nicht mit der Annäherung, als welche weder kalt noch warm ist und darum ausgespien wird, eben so wenig begnügt sie sich mit der kalten Verzweiflung, die zugibt, daß es in dieser Zeitlichkeit wohl schlecht oder höchstens mittelmäßig zugehe, aber eben in ihr nichts besseres zu haben und nur darum Frieden mit der Wirklichkeit zu halten sey; es ist ein wärmerer Friede mit ihr, den die Erkenntniß verschafft.

Um noch über das Belehren, wie die Welt seyn soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der

Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsproceß vollendet und sich fertig gemacht hat. Diß, was der Begriff lehrt, zeigt nothwendig ebenso die Geschichte, daß erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfaßt, in Gestalt eines intellectuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau mahlt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau läßt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug.

Doch es ist Zeit dieses Vorwort zu schliessen; als Vorwort kam ihm ohnehin nur zu, äußerlich und subjectiv von dem Standpunkt der Schrift, der es vorangeschickt ist, zu sprechen. Soll philosophisch von einem Inhalte gesprochen werden, so verträgt er nur eine wissenschaftliche, objective Behandlung, wie denn auch dem Verfasser Widerrede anderer Art als eine wissenschaftliche Abhandlung der Sache selbst, nur für ein subjectives Nachwort und beliebige Versicherung gelten und ihm gleichgültig seyn muß.

Berlin, den 25. Juni 1820.

Inhaltsverzeichniß.

Vorrede.
Einleitung. Begriff der Philosophie des Rechts, des Willens, der Freyheit und des Rechts. §. 1 — 32. Eintheilung. §. 33.

Erster Theil.
Das abstracte Recht.
§. 34 — 104.

Erster Abschnitt. Das Eigenthum. §. 41 — 71.
a) Besitznahme. §. 54 — 58.
b) Gebrauch der Sache. §. 59 — 64.
c) Entäußerung des Eigenthums. §. 65 — 70.
Uebergang vom Eigenthum zum Vertrag. §. 71.
Zweyter Abschnitt. Der Vertrag. §. 72 — 80.
Dritter Abschnitt. Das Unrecht. §. 82 — 104.
a) Unbefangenes (Civil-) Unrecht. §. 84 — 86.
b) Betrug. §. 87 — 89.
c) Zwang und Verbrechen. §. 90 — 103.
Uebergang vom Recht zur Moralität. §. 104.

Zweyter Theil.
Die Moralität.
§. 105 — 141.

Erster Abschnitt. Der Vorsatz und die Schuld. §. 105 — 118.
Zweyter Abschnitt. Die Absicht und das Wohl. §. 119 — 128.

Dritter Abschnitt. Das Gute und das Gewissen. §. 129 — 141.
Moralische Formen des Bösen. Heucheley, Probabilismus, gute Absicht, Ueberzeugung, Ironie Anm. zu §. 140. Uebergang der Moralität zur Sittlichkeit. §. 141.

Dritter Abschnitt.

Die Sittlichkeit.

§. 142 — 360.

Erster Abschnitt. Die Familie. §. 158 — 181.
A. Die Ehe. §. 161 — 169.
B. Das Vermögen der Familie. §. 170 — 172.
C. Die Erziehung der Kinder und die Auflösung der Familie. §. 173 — 181.
Zweyter Abschnitt. Die bürgerliche Gesellschaft. §. 182 — 256.
A. Das System der Bedürfnisse. §. 189 — 208.
a) Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung. §. 190 — 195.
b) Die Art der Arbeit. §. 196 — 198.
c) Das Vermögen und die Stände. §. 199 — 208.
B. Die Rechtspflege. §. 209 — 229.
a) Das Recht als Gesetz. §. 211 — 214.
b) Das Daseyn des Gesetzes. §. 215 — 218.
c) Das Gericht. §. 219 — 229.
C. Die Polizey und Corporation. §. 230 — 256.
a) Die Polizey. §. 231 — 249.
b) Die Corporation. §. 250 — 256.
Dritter Abschnitt. Der Staat. §. 257 — 360.
A. Das innere Staatsrecht. §. 260 — 329.
I. Innere Verfassung für sich. §. 272 — 320.
A. Die fürstliche Gewalt. §. 275 — 286.
B. Die Regierungs-Gewalt. §. 287 — 297.
C. Die gesetzgebende Gewalt. §. 298 — 320.
II. Die Souverainetät gegen Außen. §. 321 — 329.
B. Das äußere Staatsrecht. §. 330 — 340.
C. Die Weltgeschichte. §. 341 — 360.

Natur-

Naturrecht

und

Staatswissenschaft.

Einleitung.

§. 1.

Die philosophische Rechtswissenschaft hat die Idee des Rechts, den Begriff des Rechts und dessen Verwirklichung zum Gegenstande.

Die Philosophie hat es mit Ideen, und darum nicht mit dem, was man bloße Begriffe zu heißen pflegt, zu thun, sie zeigt vielmehr deren Einseitigkeit und Unwahrheit auf, so wie daß der Begriff, (nicht das, was man oft so nennen hört, aber nur eine abstracte Verstandesbestimmung ist) allein es ist, was Wirklichkeit hat und zwar so, daß er sich diese selbst giebt. Alles, was nicht diese durch den Begriff selbst gesetzte Wirklichkeit ist, ist vorübergehendes Daseyn, äußerliche Zufälligkeit, Meynung, wesenlose Erscheinung, Unwahrheit, Täuschung u. s. f. Die Gestaltung, welche sich der Begriff in seiner Verwirklichung giebt, ist zur Erkenntniß des Begriffes selbst, das andere von der Form, nur als Begriff zu seyn, unterschiedene wesentliche Moment der Idee.

§. 2.

Die Rechtswissenschaft ist ein Theil der Philosophie. Sie hat daher die Idee, als welche die Ver-

nunft eines Gegenstandes ist, aus dem Begriffe zu entwickeln, oder, was dasselbe ist, der eigenen immanenten Entwickelung der Sache selbst zuzusehen. Als Theil hat sie einen bestimmten Anfangspunct, welcher das Resultat und die Wahrheit von dem ist, was vorhergeht, und was den sogenannten Beweis desselben ausmacht. Der Begriff des Rechts fällt daher seinem Werden nach außerhalb der Wissenschaft des Rechts, seine Deduction ist hier vorausgesetzt und er ist als gegeben aufzunehmen.

Nach der formellen, nicht philosophischen Methode der Wissenschaften wird zuerst die Definition, wenigstens um der äußern wissenschaftlichen Form wegen, gesucht und verlangt. Der positiven Rechtswissenschaft kann es übrigens auch darum nicht sehr zu thun seyn, da sie vornehmlich darauf geht, anzugeben was Rechtens ist, d. h. welches die besondern gesetzlichen Bestimmungen sind, weswegen man zur Warnung sagte: omnis definitio in jure civili periculosa. Und in der That, je unzusammenhängender und widersprechender in sich die Bestimmungen eines Rechtes sind, desto weniger sind Definitionen in demselben möglich, denn diese sollen vielmehr allgemeine Bestimmungen enthalten, diese aber machen unmittelbar das Widersprechende, hier das Unrechtliche, in seiner Blöße sichtbar. So z. B. wäre für das römische Recht keine Definition vom Menschen möglich, denn der Sclave ließe sich darunter nicht subsumiren, in seinem Stand ist jener Begriff vielmehr verletzt; eben so periculös würde die Definition von Eigenthum und Eigenthümer für viele Verhältnisse erscheinen. — Die Deduction aber der Definition wird etwa aus der Etymologie, vornehmlich daraus geführt, daß sie aus den besondern Fällen abstrahirt und dabey das Gefühl und die Vorstellung der Menschen zum Grunde gelegt wird. Die Richtigkeit der Definition wird

dann in die Uebereinstimmung mit den vorhandenen Vorstellungen gesetzt. Bey dieser Methode wird das, was allein wissenschaftlich wesentlich ist, in Ansehung des Inhalts, die *Nothwendigkeit der Sache* an und für sich selbst (hier des Rechts), in Ansehung der Form aber, die Natur des Begriffs, bey Seite gestellt. Vielmehr ist in der philosophischen Erkenntniß die *Nothwendigkeit* eines Begriffs die Hauptsache, und der Gang, als *Resultat*, geworden zu seyn, sein Beweis und Deduction. Indem so sein *Inhalt für sich* nothwendig ist, so ist das Zweyte, sich umzusehen, was in den Vorstellungen und in der Sprache demselben entspricht. Wie aber dieser Begriff für sich in seiner *Wahrheit* und wie er in der *Vorstellung* ist, dieß kann nicht nur verschieden von einander, sondern muß es auch der Form und Gestalt nach seyn. Wenn jedoch die Vorstellung nicht auch ihrem Inhalte nach falsch ist, kann wohl der Begriff, als in ihr enthalten und, seinem Wesen nach, in ihr vorhanden aufgezeigt, d. h. die Vorstellung zur Form des Begriffs erhoben werden. Aber sie ist so wenig Maaßstab und Kriterium des für sich selbst nothwendigen und wahren Begriffs, daß sie vielmehr ihre Wahrheit aus ihm zu nehmen, sich aus ihm zu berichtigen und zu erkennen hat. — Wenn aber jene Weise des Erkennens mit ihren Förmlichkeiten von Definitionen, Schließen, Beweisen und dergleichen, einerseits mehr oder weniger verschwunden ist, so ist es dagegen ein schlimmer Ersatz, den sie durch eine andere Manier erhalten hat, nehmlich die Ideen überhaupt, so auch die des Rechts und dessen weiterer Bestimmungen als *Thatsachen des Bewußtseyns* unmittelbar aufzugreifen und zu behaupten, und das natürliche oder ein gesteigertes Gefühl, die *eigene Brust* und die *Begeisterung* zur Quelle des Rechts zu machen. Wenn diese Methode die be-

quemste unter allen ist, so ist sie zugleich die unphilosophischste, — andere Seiten solcher Ansicht hier nicht zu erwähnen, die nicht blos auf das Erkennen, sondern unmittelbar auf das Handeln Beziehung hat. Wenn die erste zwar formelle Methode doch noch die Form des Begriffes in der Definition, und im Beweise die Form einer Nothwendigkeit des Erkennens fodert, so macht die Manier des unmittelbaren Bewußtseyns und Gefühls die Subjectivität, Zufälligkeit und Willkühr des Wissens zum Princip. — Worin das wissenschaftliche Verfahren der Philosophie bestehe, ist hier aus der philosophischen Logik vorauszusetzen.

§. 3.

Das Recht ist positiv überhaupt a) durch die Form, in einem Staate Gültigkeit zu haben, und diese gesetzliche Autorität ist das Princip für die Kenntniß desselben, die positive Rechtswissenschaft. b) Dem Inhalte nach erhält dieß Recht ein positives Element α) durch den besondern Nationalcharakter eines Volkes, die Stufe seiner geschichtlichen Entwickelung und den Zusammenhang aller der Verhältnisse, die der Naturnothwendigkeit angehören, β) durch die Nothwendigkeit, daß ein System eines gesetzlichen Rechts die Anwendung des allgemeinen Begriffes auf die besondere von Außen sich gebende Beschaffenheit der Gegenstände und Fälle enthalten muß, — eine Anwendung, die nicht mehr speculatives Denken und Entwickelung des Begriffes, sondern Subsumtion des Verstandes ist; γ) durch die für die Entscheidung in der Wirklichkeit erforderlichen letzten Bestimmungen.

Wenn dem positiven Rechte und den Gesetzen das Gefühl des Herzens, Neigung und Willkühr ent-

gegengesetzt wird, so kann es wenigstens nicht die Philosophie seyn, welche solche Autoritäten anerkennt. — Daß Gewalt und Tyranney ein Element des positiven Rechts seyn kann, ist demselben zufällig und geht seine Natur nicht an. Es wird späterhin §. 211 — 214. die Stelle aufgezeigt werden, wo das Recht positiv werden muß. Hier sind die daselbst sich ergeben werdenden Bestimmungen nur angeführt worden, um die Gränze des philosophischen Rechts zu bezeichnen, und um sogleich die etwaige Vorstellung oder gar Forderung zu beseitigen, als ob durch dessen systematische Entwicklung ein positives Gesetzbuch, d. i. ein solches, wie der wirkliche Staat eines bedarf, herauskommen solle. — Daß das Naturrecht oder das philosophische Recht vom positiven verschieden ist, dieß darein zu verkehren, daß sie einander entgegengesetzt und widerstreitend sind, wäre ein großes Mißverständniß; jenes ist zu diesem vielmehr im Verhältniß von Institutionen zu Pandecten. — In Ansehung des im §. zuerst genannten geschichtlichen Elements im positiven Rechte hat Montesquieu die wahrhafte historische Ansicht, den ächt philosophischen Standpunct, angegeben, die Gesetzgebung überhaupt und ihre besondern Bestimmungen nicht isolirt und abstract zu betrachten, sondern vielmehr als abhängiges Moment Einer Totalität, im Zusammenhange mit allen übrigen Bestimmungen, welche den Character einer Nation und einer Zeit ausmachen; in diesem Zusammenhange erhalten sie ihre wahrhafte Bedeutung, so wie damit ihre Rechtfertigung. — Das in der Zeit erscheinende Hervortreten und Entwickeln von Rechtsbestimmungen zu betrachten, — diese rein geschichtliche Bemühung, so wie die Erkenntniß ihrer verständigen Consequenz, die aus der Vergleichung derselben mit bereits vorhandenen Rechtsverhältnissen hervorgeht, hat in ihrer eigenen Sphäre ihr Verdienst und ihre Wür-

dingung und steht außer dem Verhältniß mit der philosophischen Betrachtung, insofern nehmlich die Entwicklung aus historischen Gründen sich nicht selbst verwechselt mit der Entwicklung aus dem Begriffe, und die geschichtliche Erklärung und Rechtfertigung nicht zur Bedeutung einer *an und für sich gültigen* Rechtfertigung ausgedehnt wird. Dieser Unterschied, der sehr wichtig und wohl festzuhalten ist, ist zugleich sehr einleuchtend; eine Rechtsbestimmung kann sich aus den *Umständen und vorhandenen* Rechts-Institutionen als vollkommen *gegründet und consequent* zeigen lassen und doch an und für sich unrechtlich und unvernünftig seyn, wie eine Menge der Bestimmungen des römischen Privatrechts, die aus solchen Institutionen, als die römische väterliche Gewalt, der römische Ehestand, ganz consequent flossen. Es seyen aber auch die Rechtsbestimmungen rechtlich und vernünftig, so ist es etwas ganz anderes, dieß von ihnen aufzuzeigen, was allein durch den Begriff wahrhaftig geschehen kann, und ein anderes, das Geschichtliche ihres *Hervortretens* darzustellen, die Umstände, Fälle, Bedürfnisse und Begebenheiten, welche ihre Feststellung herbeygeführt haben. Ein solches Aufzeigen und (pragmatisches) Erkennen aus den nähern oder entferntern geschichtlichen Ursachen heißt man häufig: *Erklären* oder noch lieber *Begreifen*, in der Meynung, als ob durch dieses Aufzeigen des Geschichtlichen alles oder vielmehr das Wesentliche, worauf es allein ankomme, geschehe, um das Gesetz oder Rechts-Institution zu *begreifen*; während vielmehr das wahrhaft Wesentliche, der Begriff der Sache, dabey gar nicht zur Sprache gekommen ist. — Man pflegt so auch von den römischen, germanischen *Rechtsbegriffen*, von Rechts*begriffen*, wie sie in diesem oder jenem Gesetzbuche bestimmt seyen, zu sprechen, während dabey nichts von Begriffen, sondern

allein allgemeine *Rechtsbestimmungen*, Verstandessätze, Grundsätze, Gesetze und dergl. vorkommen. — Durch Hintansetzung jenes Unterschiedes gelingt es, den Standpunct zu verrücken und die Frage nach der wahrhaften Rechtfertigung in eine Rechtfertigung aus Umständen, Consequenz aus Voraussetzungen, die für sich etwa eben so wenig taugen u. s. f., hinüber zu spielen und überhaupt das Relative an die Stelle des Absoluten, die äußerliche Erscheinung an die Stelle der Natur der Sache zu setzen. Es geschieht der geschichtlichen Rechtfertigung, wenn sie das äußerliche Entstehen mit dem Entstehen aus dem Begriffe verwechselt, daß sie dann bewußtlos das Gegentheil dessen thut, was sie beabsichtigt. Wenn das Entstehen einer Institution unter ihren bestimmten Umständen sich vollkommen zweckmäßig und nothwendig erweist und hiemit das geleistet ist, was der historische Standpunkt erfodert, so folgt, wenn dieß für eine allgemeine Rechtfertigung der Sache selbst gelten soll, vielmehr das Gegentheil, daß nehmlich, weil solche Umstände nicht mehr vorhanden sind, die Institution hiemit vielmehr ihren Sinn und ihr Recht verloren hat. So, wenn z. B. für Aufrechthaltung der *Klöster* ihr Verdienst um Urbarmachung und Bevölkerung von Wüsteneyen, um Erhaltung der Gelehrsamkeit durch Unterricht und Abschreiben u. s. f. geltend gemacht und dieß Verdienst als Grund und Bestimmung für ihr Fortbestehen angesehen worden ist, so folgt aus demselben vielmehr, daß sie unter den ganz veränderten Umständen, in so weit wenigstens, überflüßig und unzweckmäßig geworden sind. — Indem nun die geschichtliche Bedeutung, das geschichtliche Aufzeigen und Begreiflichmachen des Entstehens, und die philosophische Ansicht gleichfalls des Entstehens und Begriffes der Sache in verschiedenen Sphären zu Hause sind, so können sie in so fern eine gleichgültige Stel-

lung gegen einander behalten. Indem sie aber, auch im Wissenschaftlichen, diese ruhige Stellung nicht immer behalten, so führe ich noch etwas diese Berührung Betreffendes an, wie es in Herrn Hugo's Lehrbuch der Geschichte des römischen Rechts erscheint, woraus zugleich eine weitere Erläuterung jener Manier des Gegensatzes hervorgehen kann. Herr Hugo führt daselbst (5te Auflage §. 53.) an, „daß Cicero die zwölf Tafeln, mit einem Seitenblicke auf die Philosophen, lobe,“ „der Philosoph Phavorinus aber sie ganz eben so behandle, wie seitdem schon mancher große Philosoph das positive Recht behandelt habe.“ Herr Hugo spricht ebendas. die ein für allemal fertige Erwiderung auf solche Behandlung in dem Grunde aus, „weil Phavorinus die zwölf Tafeln ebensowenig, als diese Philosophen das positive Recht verstanden.“ — Was die Zurechtweisung des Philosophen Phavorinus durch den Rechtsgelehrten Sextus Cäcilius bey Gellius noct. Attic. XX. 1. betrifft, so spricht sie zunächst das bleibende und wahrhafte Princip der Rechtfertigung des seinem Gehalte nach blos Positiven aus. Non ignoras, sagt Cäcilius sehr gut zu Phavorinus, legum *opportunitates* et medelas pro *temporum* moribus et pro rerum publicarum *generibus*, ac pro utilitatum *praesentium* rationibus, proque *vitiorum*, quibus medendum est, *fervoribus*, *mutari* ac *flecti*, *neque uno statu consistere*, quin, ut facies coeli et maris, ita *rerum* atque *fortunae tempestatibus varientur*. Quid salubrius visum est rogatione illa Stolonis etc. quid utilius plebiscito Voconio etc. quid tam necessarium existimatum est, quam lex Licinia etc.? Omnia *tamen* haec *obliterata* et *operta* sunt civitatis opulentia etc. — Diese Gesetze sind in so fern positiv, als sie ihre Bedeutung und Zweckmäßigkeit in den Umständen, somit nur

einen historischen Werth überhaupt haben, deswegen sind sie auch vergänglicher Natur. Die Weisheit der Gesetzgeber und Regierungen in dem, was sie für vorhandene Umstände gethan und für Zeitverhältnisse festgesetzt haben, ist eine Sache für sich und gehört der Würdigung der Geschichte an, von der sie um so tiefer anerkannt werden wird, je mehr eine solche Würdigung von philosophischen Gesichtspunkten unterstützt ist. — Von den fernern Rechtfertigungen der zwölf Tafeln gegen den *Phavorinus* aber will ich ein Beyspiel anführen, weil *Cäcilius* dabey den unsterblichen Betrug der Methode des Verstandes und seines Räsonnirens anbringt, nehmlich *für eine schlechte Sache einen guten Grund anzugeben* und zu meynen, sie damit gerechtfertiget zu haben. Für das abscheuliche Gesetz, welches dem Gläubiger nach den verlaufenen Fristen das Recht gab, den Schuldner zu tödten oder ihn als Sclaven zu verkaufen, ja wenn der Gläubiger mehrere waren, *von ihm sich Stücke abzuschneiden und ihn so unter sich zu theilen*, und zwar so, daß, *wenn einer zu viel oder zu wenig abgeschnitten hätte, ihm kein Rechtsnachtheil daraus entstehen sollte*, (eine Clausel, welche *Shakespeare's Shylok*, im *Kaufmann von Venedig*, zu Gute gekommen und von ihm dankbarst acceptirt worden wäre) — führt *Cäcilius den guten Grund* an, daß Treu und Glauben dadurch um so mehr gesichert und es eben, um der Abscheulichkeit des Gesetzes willen, nie zur Anwendung desselben habe kommen sollen. Seiner Gedankenlosigkeit entgeht dabey nicht bloß die Reflexion, daß eben durch diese Bestimmung jene Absicht, die Sicherung der Treu und Glaubens, vernichtet wird, sondern daß er selbst unmittelbar darauf ein Beyspiel von der durch seine unmäßige Strafe verfehlten Wirkung des Gesetzes über die falschen Zeug-

nisse anführt. — Was aber Herr Hugo damit will, daß Phavorinus das Gesetz nicht verstanden habe, ist nicht abzusehen; jeder Schulknabe ist wohl fähig, es zu verstehen und am besten würde der genannte Shylok auch noch die angeführte für ihn so vortheilhafte Clausel verstanden haben; — unter Verstehen müßte Herr Hugo nur diejenige Bildung des Verstandes meynen, welche sich bey einem solchen Gesetze durch einen guten Grund beruhigt. — Ein anderes ebendaselbst dem Phavorinus vom Cäcilius nachgewiesenes Nichtverstehen kann übrigens ein Philosoph schon, ohne eben schaamroth zu werden, eingestehen, — daß nehmlich jumentum, welches nur „und nicht eine arcera," nach dem Gesetze einem Kranken, um ihn als Zeugen vor Gericht zu bringen, zu leisten sey, nicht nur ein Pferd, sondern auch eine Kutsche oder Wagen bedeutet haben soll. Cäcilius konnte aus dieser gesetzlichen Bestimmung einen weitern Beweis von der Vortrefflichkeit und Genauigkeit der alten Gesetze ziehen, daß sie sich nehmlich sogar darauf einließen, für die Sistirung eines kranken Zeugen vor Gericht die Bestimmung nicht bloß bis zum Unterschiede von einem Pferde und einem Wagen, sondern von Wagen und Wagen, einem bedeckten und ausgefütterten, wie Cäcilius erläutert, und einem, der nicht so bequem ist, — zu treiben. Man hätte hiermit die Wahl zwischen der Härte jenes Gesetzes oder zwischen der Unbedeutenheit solcher Bestimmungen, — aber die Unbedeutenheit, von solchen Sachen und vollends von den gelehrten Erläuterungen derselben auszusagen, würde einer der größten Verstöße gegen diese und andere Gelehrsamkeit seyn.

Herr Hugo kommt aber auch im angeführten Lehrbuche auf die Vernünftigkeit, in Ansehung des römischen Rechts zu sprechen; was mir davon aufgestoßen ist, ist folgendes. Nachdem derselbe in der

Abhandlung des Zeitraums von Entstehung des Staats bis auf die zwölf Tafeln §. 38. und 39. gesagt, „daß man (in Rom) viele Bedürfnisse gehabt und genöthigt war, zu arbeiten, wobey man als Gehülfen Zug- und Lastthiere brauchte, wie sie bey uns vorkommen, daß der Boden eine Abwechselung von Hügeln und Thälern war, und die Stadt auf einem Hügel lag u. s. w. — Ausführungen, durch welche vielleicht der Sinn Montesquieu's hat erfüllt seyn sollen, wodurch man aber schwerlich seinen Geist getroffen finden wird, — so führt er nun §. 40. zwar an, daß der rechtliche Zustand noch sehr weit davon entfernt war, den höchsten Foderungen der Vernunft ein Genüge zu thun," (ganz richtig: das römische Familienrecht, die Sclaverey u. s. f. thut auch sehr geringen Foderungen der Vernunft kein Genüge) aber bey den folgenden Zeiträumen vergißt Herr Hugo anzugeben, in welchem und ob in irgend einem derselben das römische Recht den höchsten Foderungen der Vernunft Genüge geleistet habe. Jedoch von den juristischen Classikern, in dem Zeitraume der höchsten Ausbildung des römischen Rechts, als Wissenschaft, wird §. 289. gesagt, „daß man schon lange bemerkt, daß die juristischen Classiker durch Philosophie gebildet waren;" aber „wenige wissen, (durch die vielen Auflagen des Lehrbuchs des Herrn Hugo wissen es nun doch mehrere,) daß es keine Art von Schriftstellern giebt, die im consequenten Schließen aus Grundsätzen so sehr verdienten, den Mathematikern und in einer ganz auffallenden Eigenheit der Entwickelung der Begriffe dem neuern Schöpfer der Metaphysik an die Seite gesetzt zu werden, als gerade die römischen Rechtsgelehrten, letzteres belege der merkwürdige Umstand, daß nirgend so viele Trichotomien vorkommen, als bey den juristischen Classikern und bey Kant." —

Jene von *Leibnitz* gerühmte Consequenz ist gewiß eine wesentliche Eigenschaft der Rechtswissenschaft, wie der Mathematik und jeder andern verständigen Wissenschaft; aber mit der Befriedigung der Foderungen der Vernunft und mit der philosophischen Wissenschaft hat diese Verstandes-Consequenz noch nichts zu thun. Außerdem ist aber wohl die *Inconsequenz* der römischen Rechtsgelehrten und der Prätoren als eine ihrer größten Tugenden zu achten, als durch welche sie von ungerechten und abscheulichen Institutionen abwichen, aber sich genöthigt sahen, *callide* leere Wortunterschiede, (wie das was doch auch Erbschaft war, eine Bonorum possessio zu nennen,) und eine selbst alberne Ausflucht (und Albernheit ist gleichfalls eine Inconsequenz) zu ersinnen, um den Buchstaben der Tafeln zu retten, wie durch die fictio, ὑπόκρισις, eine filia sey ein filius; (Heinecc. Antiq. Rom. lib. I. tit. II. §. 24.). — Possierlich aber ist es, die juristischen Classiker wegen einiger *trichotomischer* Eintheilungen — vollends nach den daselbst Anmerk. 5. angeführten Beyspielen — mit *Kant* zusammengestellt und so etwas Entwicklung der Begriffe geheißen zu sehen.

§. 4.

Der Boden des Rechts ist überhaupt das *Geistige*, und seine nähere Stelle und Ausgangspunkt der *Wille*, welcher *frey* ist, so daß die Freyheit seine Substanz und Bestimmung ausmacht, und das Rechtssystem das Reich der verwirklichten Freyheit, die Welt des Geistes aus ihm selbst hervorgebracht, als eine zweyte Natur, ist.

In Ansehung der Freyheit des Willens kann an die vormalige Verfahrungsart des Erkennens erinnert werden. Man setzte nehmlich die *Vorstellung* des Willens voraus und versuchte aus ihr eine Definition desselben heraus zu bringen und festzusetzen; dann

wurde nach der Weise der vormaligen empirischen Psychologie aus den verschiedenen Empfindungen und Erscheinungen des gewöhnlichen Bewußtseyns, als Reue, Schuld und dergl., als welche sich nur aus dem *freyen* Willen sollen *erklären* lassen, der sogenannte *Beweis* geführt, daß der Wille frey sey. Bequemer ist es aber, sich kurzweg daran zu halten, daß die Freyheit als eine *Thatsache* des Bewußtseyns *gegeben* sey und an sie *geglaubt* werden müsse. Daß der Wille frey und *was* Wille und Freyheit ist — die Deduction hievon kann, wie schon bemerkt ist (§. 2.) allein im Zusammenhange des Ganzen Statt finden. Die Grundzüge dieser Prämisse, — daß der *Geist* zunächst *Intelligenz* und daß die Bestimmungen, durch welche sie in ihrer Entwicklung fortgeht, vom *Gefühl*, durch *Vorstellen*, zum *Denken*, der Weg sind, sich als *Wille* hervorzubringen, welcher, als der praktische Geist überhaupt, die nächste Wahrheit der Intelligenz ist, — habe ich in meiner *Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften* (Heidelberg, 1817.) §. 363 — 399. dargestellt und hoffe, deren weitere Ausführung dereinst geben zu können. Es ist mir um so mehr Bedürfniß, dadurch, wie ich hoffe, zu gründlicherer Erkenntniß der Natur des Geistes das Meinige beyzutragen, da sich, wie daselbst §. 367. Anmerk. bemerkt ist, nicht leicht eine philosophische Wissenschaft in so vernachläßigtem und schlechtem Zustande befindet, als die *Lehre vom Geiste*, die man gewöhnlich Psychologie nennt. — In Ansehung der in diesem und in den folgenden §§. der Einleitung angegebenen Momente des Begriffes des Willens, welche das Resultat jener Prämisse sind, kann sich übrigens zum Behuf des Vorstellens auf das Selbstbewußtseyn eines jeden berufen werden. Jeder wird zunächst in sich finden, von Allem, was es sey, abstrahiren zu

können und eben so sich selbst bestimmen, jeden Inhalt durch sich in sich setzen zu können, und ebenso für die weitern Bestimmungen das Beyspiel in seinem Selbstbewußtseyn haben.

§. 5.

Der Wille enthält a) das Element der reinen Unbestimmtheit oder der reinen Reflexion des Ich in sich, in welcher jede Beschränkung, jeder durch die Natur, die Bedürfnisse, Begierden und Triebe unmittelbar vorhandener, oder, wodurch es sey, gegebener und bestimmter Inhalt aufgelößt ist; die schrankenlose Unendlichkeit der absoluten Abstraction oder Allgemeinheit, das reine Denken seiner selbst.

Diejenigen, welche das Denken als ein besonderes, eigenthümliches Vermögen, getrennt vom Willen, als einem gleichfalls eigenthümlichen Vermögen betrachten und weiter gar das Denken als dem Willen, besonders dem guten Willen für nachtheilig halten, zeigen sogleich von vorn herein, daß sie gar nichts von der Natur des Willens wissen; eine Bemerkung, die über denselben Gegenstand noch öfters zu machen seyn wird. — Wenn die Eine hier bestimmte Seite des Willens, — diese absolute Möglichkeit von jeder Bestimmung, in der Ich mich finde, oder die Ich in mich gesetzt habe, abstrahiren zu können, die Flucht aus allem Inhalte als einer Schranke, es ist, wozu der Wille sich bestimmt oder die für sich von der Vorstellung als die Freyheit festgehalten wird, so ist dieß die negative oder die Freyheit des Verstandes. — Es ist die Freyheit der Leere, welche zur wirklichen Gestalt und zur Leidenschaft erhoben und zwar, blos theoretisch bleibend, im Religiösen der Fanatismus der indischen reinen Beschauung, aber zur Wirk-

Wirklichkeit sich wendend, im Politischen wie im Religiösen der Fanatismus der Zertrümmerung aller bestehenden gesellschaftlichen Ordnung, und die Hinwegräumung der einer Ordnung verdächtigen Individuen, wie die Vernichtung jeder sich wieder hervorthun wollenden Organisation wird. Nur, indem er etwas zerstört, hat dieser negative Wille das Gefühl seines Daseyns; er meynt wohl etwa irgend einen positiven Zustand zu wollen, z. B. den Zustand allgemeiner Gleichheit oder allgemeinen religiösen Lebens, aber er will in der That nicht die positive Wirklichkeit desselben, denn diese führt sogleich irgend eine Ordnung, eine Besonderung, sowohl von Einrichtungen, als von Individuen herbey, die Besonderung und objective Bestimmung ist es aber, aus deren Vernichtung dieser negativen Freyheit ihr Selbstbewußtseyn hervorgeht. So kann das, was sie zu wollen meynt, für sich schon nur eine abstracte Vorstellung, und die Verwirklichung derselben nur die Furie des Zerstörens seyn.

§. 6.

β) Eben so ist Ich das Uebergehen aus unterschiedsloser Unbestimmtheit zur *Unterscheidung*, *Bestimmen* und Setzen einer Bestimmtheit als eines Inhalts und Gegenstands. — Dieser Inhalt sey nun weiter als durch die Natur gegeben oder aus dem Begriffe des Geistes erzeugt. Durch dieß Setzen seiner selbst als eines *bestimmten* tritt Ich in das *Daseyn* überhaupt; — das absolute Moment der *Endlichkeit* oder *Besonderung* des Ich.

Dieß zweyte Moment der *Bestimmung* ist eben so *Negativität*, Aufheben als das erste — es ist nehmlich das Aufheben der ersten abstracten Negativität. — Wie das Besondere überhaupt im Allgemei-

nen, so ist deswegen dieß zweyte Moment im ersten schon enthalten und nur ein Setzen dessen, was das erste schon an sich ist; — das erste Moment, als erstes für sich nehmlich ist nicht die wahrhafte Unendlichkeit, oder concrete Allgemeinheit, der Begriff, — sondern nur ein Bestimmtes, Einseitiges; nehmlich weil es die Abstraction von aller Bestimmtheit ist, ist es selbst nicht ohne die Bestimmtheit; und als ein abstractes, einseitiges zu seyn, macht seine Bestimmtheit, Mangelhaftigkeit und Endlichkeit aus. — Die Unterscheidung und Bestimmung der zwey angegebenen Momente findet sich in der Fichteschen Philosophie, eben so in der Kantischen u. s. f.; nur, um bey der Fichteschen Darstellung stehen zu bleiben, ist Ich als das Unbegrenzte (im ersten Satze der Fichteschen Wissenschaftslehre) ganz nur als Positives genommen, (so ist es die Allgemeinheit und Identität des Verstandes) so daß dieses abstracte Ich für sich das Wahre seyn soll, und daß darum ferner die Beschränkung, — das Negative überhaupt, sey es als eine gegebene, äußere Schranke oder als eigene Thätigkeit des Ich — (im zweyten Satze) hinzukommt. — Die im Allgemeinen oder Identischen, wie im Ich, immanente Negativität aufzufassen, war der weitere Schritt, den die speculative Philosophie zu machen hatte; — ein Bedürfniß, von welchem diejenigen nichts ahnden, welche den Dualismus der Unendlichkeit und Endlichkeit nicht einmal in der Immanenz und Abstraction, wie Fichte, auffassen.

§. 7.

γ) Der Wille ist die Einheit dieser beyden Momente; — die in sich reflectirte und dadurch zur Allgemeinheit zurückgeführte Besonderheit, — Einzelnheit;

die **Selbstbestimmung** des Ich, in Einem, sich als das Negative seiner selbst, nemlich als *bestimmt, beschränkt* zu setzen und bey sich d. i. in seiner *Identität mit sich* und Allgemeinheit zu bleiben, und in der Bestimmung sich nur mit sich selbst zusammen zu schließen. — Ich bestimmt sich, insofern es die Beziehung der Negativität auf sich selbst ist; als diese *Beziehung auf sich* ist es eben so gleichgültig gegen diese Bestimmtheit, weiß sie als die seinige und *ideelle*, als eine bloße *Möglichkeit*, durch die es nicht gebunden ist, sondern in der es nur ist, weil es sich in derselben setzt. — Dieß ist die *Freyheit* des Willens, welche seinen Begriff oder Substantialität, seine Schwere so ausmacht, wie die Schwere die Substantialität des Körpers.

Jedes Selbstbewußtseyn weiß sich als Allgemeines, — als die Möglichkeit, von allem bestimmten zu abstrahiren, — als Besonderes mit einem bestimmten Gegenstande, Inhalt, Zweck. Diese beyden Momente sind jedoch nur Abstractionen; das Concrete und Wahre (und alles Wahre ist concret) ist die Allgemeinheit, welche zum Gegensatze das Besondere hat, das aber durch seine Reflexion in sich mit dem Allgemeinen ausgeglichen ist. — Diese Einheit ist die *Einzelnheit*, aber sie nicht in ihrer Unmittelbarkeit als Eins, wie die Einzelnheit in der Vorstellung ist, sondern nach ihrem Begriffe, (Encyklop. der philosoph. Wissenschaften §. 112—114.) — oder diese Einzelnheit ist eigentlich nichts anders, als der Begriff selbst. Jene beyden ersten Momente, daß der Wille von Allem abstrahiren könne und daß er *auch* bestimmt sey — durch sich oder anderes — werden leicht zugegeben und gefaßt, weil sie für sich unwahre und Verstandes-Momente sind; aber das dritte, das Wahre und Speculative (und alles Wahre, insofern es begriffen wird,

kann nur speculativ gedacht werden), ist es, in welches einzugehen, sich der Verstand weigert, der immer gerade den Begriff das Unbegreifliche nennt. Der Erweis und die nähere Erörterung dieses Innersten der Speculation, der Unendlichkeit, als sich auf sich beziehender Negativität, dieses letzten Quellpunctes aller Thätigkeit, Lebens und Bewußtseyns, gehört der Logik, als der rein speculativen Philosophie an. — Es kann hier nur noch bemerklich gemacht werden, daß wenn man so spricht: der Wille ist allgemein, der Wille bestimmt sich, man den Willen schon als vorausgesetztes Subject, oder Substrat ausdrückt, aber er ist nicht ein Fertiges und Allgemeines vor seinem Bestimmen und vor dem Aufheben und der Idealität dieses Bestimmens, sondern er ist erst Wille als diese sich in sich vermittelnde Thätigkeit und Rückkehr in sich.

§. 8.

Das weiter Bestimmte der Besonderung (§. §. 6.) macht den Unterschied der Formen des Willens aus a) insofern die Bestimmtheit der formelle Gegensatz von Subjectivem und Objectivem als äußerlicher unmittelbarer Existenz ist, so ist dieß der formale Wille als Selbstbewußtseyn, welcher eine Außenwelt vorfindet, und als die in der Bestimmtheit in sich zurückkehrende Einzelnheit der Proceß ist, den subjectiven Zweck durch die Vermittlung der Thätigkeit und eines Mittels in die Objectivität zu übersetzen. Im Geiste, wie er an und für sich ist, als in welchem die Bestimmtheit schlechthin die seinige und wahrhafte ist (Encyklop. §. 363.), macht das Verhältniß des Bewußtseyns nur die Seite der Erscheinung des Willens aus, welche hier nicht mehr für sich in Betrachtung kommt.

§. 9.

b) Insofern die Willensbestimmungen die *eigenen* des Willens, seine *in sich* reflectirte Besonderung überhaupt sind, sind sie *Inhalt*. Dieser Inhalt als Inhalt des Willens ist ihm nach der in a) angegebenen Form *Zweck*, theils innerlicher oder subjectiver in dem vorstellenden Wollen, theils durch die Vermittelung der das Subjective in die Objectivität übersetzenden Thätigkeit verwirklichter, ausgeführter Zweck.

§. 10.

Dieser Inhalt oder die unterschiedene Willensbestimmung ist zunächst *unmittelbar*. So ist der Wille nur *an sich frey*, oder *für uns*, oder es ist überhaupt der Wille in *seinem Begriffe*. Erst indem der Wille sich selbst zum Gegenstande hat, ist er *für sich* was er *an sich* ist.

Die Endlichkeit besteht nach dieser Bestimmung darin, daß, was etwas *an sich* oder seinem Begriffe nach ist, eine von dem verschiedene Existenz oder Erscheinung ist, was es *für sich* ist; so ist z. B. das abstracte Außereinander der Natur *an sich* der Raum, *für sich* aber die Zeit. Es ist hierüber das Gedoppelte zu bemerken, erstens, daß, weil das Wahre nur die Idee ist, wenn man einen Gegenstand oder Bestimmung, nur wie er *an sich* oder im Begriffe ist, erfaßt, man ihn noch nicht in seiner Wahrheit hat; alsdann, daß etwas, wie es als *Begriff* oder *an sich* ist, gleichfalls existirt und diese Existenz eine eigene Gestalt des Gegenstandes ist, (wie vorhin der Raum) die Trennung des Ansich- und Fürsichseyns, die im Endlichen vorhanden ist, macht zugleich sein bloßes *Daseyn* oder *Erscheinung* aus, — (wie

unmittelbar ein Beyspiel am natürlichen Willen und dann formellen Rechte u. s. f. vorkommen wird). Der Verstand bleibt bey dem bloßen Ansichseyn stehen und nennt so die Freyheit nach diesem Ansichseyn ein Vermögen, wie sie denn so in der That nur die Möglichkeit ist. Aber er sieht diese Bestimmung als absolute und perennirende an und nimmt ihre Beziehung auf das, was sie will, überhaupt auf ihre Realität, nur für eine Anwendung auf einen gegebenen Stoff an, die nicht zum Wesen der Freyheit selbst gehöre; er hat es auf diese Weise nur mit dem Abstractum, nicht mit ihrer Idee und Wahrheit zu thun.

§. 11.

Der nur erst an sich freye Wille ist der unmittelbare oder natürliche Wille. Die Bestimmungen des Unterschieds, welchen der sich selbst bestimmende Begriff im Willen setzt, erscheinen im unmittelbaren Willen als ein unmittelbar vorhandener Inhalt, — es sind die Triebe, Begierden, Neigungen, durch die sich der Wille von Natur bestimmt findet. Dieser Inhalt nebst dessen entwickelten Bestimmungen kommt zwar von der Vernünftigkeit des Willens her und ist so an sich vernünftig, aber in solche Form der Unmittelbarkeit ausgelassen, ist er noch nicht in Form der Vernünftigkeit. Dieser Inhalt ist zwar für mich der Meinige überhaupt; diese Form und jener Inhalt sind aber noch verschieden, — der Wille ist so in sich endlicher Wille.

Die empirische Psychologie erzählt und beschreibt diese Triebe und Neigungen und die sich darauf gründenden Bedürfnisse, wie sie dieselben in der Erfahrung vorfindet oder vorzufinden vermeynt und sucht auf die gewöhnliche Weise diesen gegebenen Stoff zu

classificiren. Was das Objective dieser Triebe und wie dasselbe in seiner Wahrheit ohne die Form der Unvernünftigkeit, in der es Trieb ist, und wie es zugleich in seiner Existenz gestaltet ist, davon unten.

§. 12.

Das System dieses Inhalts, wie es sich im Willen unmittelbar vorfindet, ist nur als eine Menge und Mannigfaltigkeit von Trieben, deren jeder der Meinige überhaupt neben andern, und zugleich ein Allgemeines und Unbestimmtes ist, das vielerley Gegenstände und Weisen der Befriedigung hat. Daß der Wille sich in dieser gedoppelten Unbestimmtheit die Form der Einzelnheit giebt, (§. 7.) ist er beschließend und nur als beschließender Wille überhaupt ist er wirklicher Wille.

Statt etwas beschließen, d. h. die Unbestimmtheit, in welcher der eine sowohl als der andere Inhalt zunächst nur ein möglicher ist, aufheben, hat unsre Sprache auch den Ausdruck: sich entschließen, indem die Unbestimmtheit des Willens selbst, als das Neutrale aber unendlich befruchtete, der Urkeim alles Daseyns, in sich die Bestimmungen und Zwecke enthält und sie nur aus sich hervorbringt.

§. 13.

Durch das Beschließen setzt der Wille sich als Willen eines bestimmten Individuums und als sich hinaus gegen Anderes unterscheidenden. Ausser dieser Endlichkeit als Bewußtseyn (§. 8.) ist der unmittelbare Wille aber um des Unterschieds seiner Form und seines Inhalts (§. 11.) willen formell, es kommt ihm nur das abstracte Beschließen, als solches, zu, und der Inhalt ist noch nicht der Inhalt und das Werk seiner Freyheit.

Der Intelligenz als **denkend** bleibt der Gegenstand und Inhalt **Allgemeines**, sie selbst verhält sich als allgemeine Thätigkeit. Im Willen hat das Allgemeine zugleich wesentlich die Bedeutung des Meinigen, als **Einzelnheit** und im unmittelbaren d. i. formellen Willen, als der abstracten, noch nicht mit seiner freyen Allgemeinheit erfüllten Einzelnheit. Im Willen beginnt daher die **eigene Endlichkeit** der Intelligenz und nur dadurch, daß der Wille sich zum Denken wieder erhebt, und seinen Zwecken die immanente Allgemeinheit gibt, hebt er den Unterschied der Form und des Inhalts auf und macht sich zum objectiven, unendlichen Willen. Diejenigen verstehen daher wenig von der Natur des Denkens und Wollens, welche meynen, im Willen überhaupt sey der Mensch unendlich, im Denken aber sey er oder gar die Vernunft beschränkt. Insofern Denken und Wollen noch unterschieden sind, ist vielmehr das Umgekehrte das Wahre und die denkende Vernunft ist als Wille dieß, sich zur **Endlichkeit** zu entschließen.

§. 14.

Der endliche Wille, als nur nach der Seite der Form sich in sich reflectirendes und bey sich selbst seyendes **unendliches Ich** (§. 5.) **steht über** dem Inhalt, den unterschiedenen Trieben, so wie über den weitern einzelnen Arten ihrer Verwirklichung und Befriedigung, wie es zugleich, als nur formell unendliches, an diesen Inhalt, als die Bestimmungen seiner Natur und seiner äußern Wirklichkeit, jedoch als unbestimmtes nicht an diesen oder jenen Inhalt, **gebunden** ist (§. 6. 11.). Derselbe ist insofern für die Reflexion des Ich in sich nur ein Möglicher, als der Meinige zu seyn oder auch nicht, und Ich die **Möglichkeit**, mich zu diesem oder einem andern zu

bestimmen, — unter diesen für dasselbe nach dieser Seite äußern Bestimmungen zu wählen.

§. 15.

Die Freyheit des Willens ist nach dieser Bestimmung Willkühr — in welcher dieß beydes enthalten ist, die freye von allem abstrahirende Reflexion und die Abhängigkeit von dem innerlich oder äußerlich gegebenen Inhalte und Stoffe. Weil dieser an sich als Zweck nothwendige Inhalt, zugleich gegen jene Reflexion als Möglicher bestimmt ist, so ist die Willkühr die Zufälligkeit, wie sie als Wille ist.

Die gewöhnlichste Vorstellung, die man bey der Freyheit hat, ist die der Willkühr, — die Mitte der Reflexion zwischen dem Willen als bloß durch die natürlichen Triebe bestimmt, und dem an und für sich freyen Willen. Wenn man sagen hört, die Freyheit überhaupt sey dieß, daß man thun könne, was man wolle, so kann solche Vorstellung nur für gänzlichen Mangel an Bildung des Gedankens genommen werden, in welcher sich von dem, was der an und für sich freye Wille, Recht, Sittlichkeit u. s. f. ist, noch keine Ahndung findet. Die Reflexion, die formelle Allgemeinheit und Einheit des Selbstbewußtseyns, ist die abstracte Gewißheit des Willens von seiner Freyheit, aber sie ist noch nicht die Wahrheit derselben, weil sie sich noch nicht selbst zum Inhalt und Zwecke hat, die subjective Seite also noch ein anderes ist, als die gegenständliche; der Inhalt dieser Selbstbestimmung bleibt deswegen auch schlechthin nur ein Endliches. Die Willkühr ist, statt der Wille in seiner Wahrheit zu seyn, vielmehr der Wille als der Widerspruch. — In dem zur Zeit der Wolfischen Metaphysik vornehmlich geführten Streit,

ob der Wille wirklich frey, oder ob das Wissen von seiner Freyheit nur eine Täuschung sey, war es die Willkühr, die man vor Augen gehabt. Der Determinismus hat mit Recht der Gewißheit jener abstracten Selbstbestimmung den Inhalt entgegengehalten, der als ein vorgefundener nicht in jener Gewißheit enthalten und daher ihr von Außen kommt, obgleich dieß Außen der Trieb, Vorstellung, überhaupt das, auf welche Weise es sey, so erfüllte Bewußtseyn ist, daß der Inhalt nicht das Eigene der selbst bestimmenden Thätigkeit als solcher ist. Indem hiemit nur das formelle Element der freyen Selbstbestimmung in der Willkühr immanent, das andere Element aber ein ihr gegebenes ist, so kann die Willkühr allerdings, wenn sie die Freyheit seyn soll, eine Täuschung genannt werden. Die Freyheit in aller Reflexionsphilosophie, wie in der Kantischen und dann der Friesischen vollendeten Verseichtigung der Kantischen, ist nichts anders, als jene formale Selbstthätigkeit.

§. 16.

Das im Entschluß Gewählte (§. 14.) kann der Wille eben so wieder aufgeben (§. 5.). Mit dieser Möglichkeit aber eben so über jeden andern Inhalt, den er an die Stelle setzt, und ins Unendliche fort hinauszugehen, kommt er nicht über die Endlichkeit hinaus, weil jeder solcher Inhalt ein von der Form verschiedenes, hiemit ein Endliches, und das Entgegengesetzte der Bestimmtheit, die Unbestimmtheit, — Unentschlossenheit oder Abstraction, nur das andere gleichfalls einseitige Moment ist.

§. 17.

Der Widerspruch, welcher die Willkühr ist (§. 15.) hat als Dialektik der Triebe und Neigungen die Er-

scheinung, daß sie sich gegenseitig stören, die Befriedigung des einen die Unterordnung oder Aufopferung der Befriedigung des andern fodert u. s. f. und indem der Trieb nur einfache Richtung seiner Bestimmtheit ist, das Maß somit nicht in sich selbst hat, so ist dieß unterordnende oder aufopfernde Bestimmen das zufällige Entscheiden der Willkühr, sie verfahre nun dabey mit berechnendem Verstande, bey welchem Triebe mehr Befriedigung zu gewinnen sey, oder nach welcher andern beliebigen Rücksicht.

§. 18.

In Ansehung der Beurtheilung der Triebe hat die Dialektik die Erscheinung, daß als immanent, somit positiv, die Bestimmungen des unmittelbaren Willens gut sind; der Mensch heißt so von Natur gut. Insofern sie aber Naturbestimmungen, also der Freyheit und dem Begriffe des Geistes überhaupt entgegen und das Negative sind, sind sie auszurotten; der Mensch heißt so von Natur böse. Das Entscheidende für die eine oder die andere Behauptung ist auf diesem Standpuncte gleichfalls die subjective Willkühr.

§. 19.

In der Foderung der Reinigung der Triebe liegt die allgemeine Vorstellung, daß sie von der Form ihrer unmittelbaren Naturbestimmtheit und von dem Subjectiven und Zufälligen des Inhalts befreyt und auf ihr substantielles Wesen zurückgeführt werden. Das Wahrhafte dieser unbestimmten Foderung ist, daß die Triebe, als das vernünftige System der Willensbestimmung seyen; sie so aus dem Begriffe zu fassen, ist der Inhalt der Wissenschaft des Rechts.

Der Inhalt dieser Wissenschaft kann nach allen seinen einzelnen Momenten z. B. Recht, Eigenthum, Moralität, Familie, Staat u. s. f. in der Form vorgetragen werden, daß der Mensch von Natur den Trieb zum Recht, auch den Trieb zum Eigenthum, zur Moralität, auch den Trieb der Geschlechterliebe, den Trieb zur Geselligkeit u. s. f. habe. Will man statt dieser Form der empirischen Psychologie vornehmerweise eine philosophische Gestalt haben, so ist diese nach dem, was, wie vorhin bemerkt worden, in neuerer Zeit für Philosophie gegolten hat und noch gilt, wohlfeil damit zu bekommen, daß man sagt, der Mensch finde als Thatsache seines Bewußtseyns in sich, daß er das Recht, Eigenthum, den Staat u. s. f. wolle. Weiterhin wird eine andere Form desselben Inhalts, der hier in Gestalt von Trieben erscheint, nemlich die von Pflichten, eintreten.

§. 20.

Die auf die Triebe sich beziehende Reflexion bringt, als sie vorstellend, berechnend, sie unter einander und dann mit ihren Mitteln, Folgen u. s. f. und mit einem Ganzen der Befriedigung — der Glückseligkeit — vergleichend, die formelle Allgemeinheit an diesen Stoff, und reiniget denselben auf diese äußerliche Weise von seiner Rohheit und Barbarey. Dieß Hervortreiben der Allgemeinheit des Denkens ist der absolute Werth der Bildung. (vergl. §. 187.)

§. 21.

Die Wahrheit aber dieser formellen, für sich unbestimmten und ihre Bestimmtheit an jenem Stoffe vorfindenden Allgemeinheit, ist die sich selbst bestimmende Allgemeinheit, der Wille, die Freyheit. Indem

er die **Allgemeinheit**, sich selbst, als die unendliche Form zu seinem Inhalte, Gegenstande und Zweck hat, ist er nicht nur der *an sich*, sondern eben so der *für sich* freye Wille — die wahrhafte Idee.

Das Selbstbewußtseyn des Willens, als Begierde, Trieb ist *sinnlich*, wie das Sinnliche überhaupt die Aeußerlichkeit und damit das Außersichseyn des Selbstbewußtseyns bezeichnet. Der *reflectirende* Wille hat die zwey Elemente, jenes Sinnliche und die denkende Allgemeinheit; der *an und für sich seyende* Wille hat den Willen selbst als solchen, hiemit sich in seiner reinen Allgemeinheit zu seinem Gegenstande — der Allgemeinheit, welche ebendieß ist, daß die *Unmittelbarkeit* der Natürlichkeit und die *Particularität*, mit welcher eben so die Natürlichkeit behaftet, als sie von der Reflexion hervorgebracht wird, in ihr aufgehoben ist. Dieß Aufheben aber und Erheben ins Allgemeine ist das, was die Thätigkeit des *Denkens* heißt. Das Selbstbewußtseyn, das seinen Gegenstand, Inhalt und Zweck bis zu dieser Allgemeinheit reinigt und erhebt, thut dieß als das im Willen sich *durchsetzende Denken*. Hier ist der *Punkt, auf welchem es erhellt*, daß der Wille nur als *denkende* Intelligenz wahrhafter, freyer Wille ist. Der Sclave weiß nicht sein Wesen, seine Unendlichkeit, die Freyheit, er weiß sich nicht als Wesen; — und er weiß sich so nicht, das ist, er *denkt* sich nicht. Dieß Selbstbewußtseyn, das durch das Denken sich als Wesen erfaßt, und damit eben sich von dem Zufälligen und Unwahren abthut, macht das Princip des Rechts, der Moralität und aller Sittlichkeit aus. Die, welche philosophisch vom Recht, Moralität, Sittlichkeit sprechen, und dabey das Denken ausschließen wollen, und an das Gefühl, Herz und Brust, an die Begeisterung verweisen, sprechen

damit die tiefste Verachtung aus, in welche der Gedanke und die Wissenschaft gefallen ist, indem so die Wissenschaft sogar selbst, über sich in Verzweiflung und in die höchste Mattigkeit versunken, die Barbarey und das Gedankenlose sich zum Princip macht und so viel an ihr wäre, dem Menschen alle Wahrheit, Werth und Würde raubte.

§. 22.

Der an und für sich seyende Wille ist **wahrhaft unendlich**, weil sein Gegenstand er selbst, hiemit derselbe für ihn nicht ein **Anderes** noch **Schranke**, sondern er darinn vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht bloße Möglichkeit, Anlage, **Vermögen** (potentia), sondern das **Wirklich-Unendliche** (infinitum actu), weil das Daseyn des Begriffs, oder seine gegenständliche Aeußerlichkeit das Innerliche selbst ist.

Wenn man daher nur vom freyen Willen, als solchem, spricht, ohne die Bestimmung, daß er der **an und für sich** freye Wille ist, so spricht man nur von der **Anlage** der Freyheit, oder von dem natürlichen und endlichen Willen (§. 11.) und ebendamit, der Worte und der Meynung unerachtet, nicht vom freyen Willen. — Indem der Verstand das Unendliche nur als Negatives und damit als ein **Jenseits** faßt, meynt er dem Unendlichen um so mehr Ehre anzuthun, je mehr er es von sich weg in die Weite hinausschiebt und als ein Fremdes von sich entfernt. Im freyen Willen hat das wahrhaft Unendliche Wirklichkeit und Gegenwart, — er selbst ist diese in sich gegenwärtige Idee.

§. 23.

Nur in dieser Freyheit ist der Wille schlechthin **bey sich**, weil er sich auf nichts, als auf sich selbst bezieht, so

wie damit alles Verhältniß der Abhängigkeit von etwas Anderem hinwegfällt. — Er ist wahr oder vielmehr die Wahrheit selbst, weil sein Bestimmen darin besteht, in seinem Daseyn d. i. als sich gegenüberstehendes zu seyn, was sein Begriff ist, oder der reine Begriff die Anschauung seiner selbst zu seinem Zwecke und Realität hat.

§ 24.

Er ist allgemein, weil in ihm alle Beschränkung und besondere Einzelnheit aufgehoben ist, als welche allein in der Verschiedenheit des Begriffes und seines Gegenstandes oder Inhalts, oder nach anderer Form, in der Verschiedenheit seines subjectiven Fürsichseyns — und seines Ansichseyns, seiner ausschließenden und beschließenden Einzelnheit — und seiner Allgemeinheit selbst, liegt.

Die verschiedenen Bestimmungen der Allgemeinheit ergeben sich in der Logik. (s. Encyklop. der philos. Wissenschaften §. 118 — 126.) Bey diesem Ausdruck fällt dem Vorstellen zunächst die abstracte und äußerliche ein; aber bey der an und für sich seyenden Allgemeinheit, wie sie sich hier bestimmt hat, ist weder an die Allgemeinheit der Reflexion, die Gemeinschaftlichkeit oder die Allheit zu denken, noch an die abstracte Allgemeinheit, welche außer dem Einzelnen auf der andern Seite steht, die abstracte Verstandes-Identität (§. 6. Anm.) Es ist die in sich concrete und so für sich seyende Allgemeinheit, welche die Substanz, die immanente Gattung oder immanente Idee des Selbstbewußtseyns ist; — der Begriff des freyen Willens, als das über seinen Gegenstand übergreifende, durch seine Bestimmung hindurchgehende Allgemeine, das in ihr mit sich identisch ist. — Das an und für sich seyende Allgemeine ist überhaupt das, was man das Vernünf-

tige nennt und was nur auf diese speculative Weise gefaßt werden kann.

§. 25.

Das Subjective heißt in Ansehung des Willens überhaupt die Seite seines Selbstbewußtseyns, der Einzelnheit (§. 7.) im Unterschiede von seinem an sich seyenden Begriffe, daher heißt seine Subjectivität α) die reine Form, die absolute Einheit des Selbstbewußtseyns mit sich, in der es als Ich=Ich schlechthin innerlich und abstractes Beruhen auf sich ist — die reine Gewißheit seiner selbst, unterschieden von der Wahrheit; β) die Besonderheit des Willens als die Willkühr und der zufällige Inhalt beliebiger Zwecke; γ) überhaupt die einseitige Form (§. 8.), insofern das Gewollte wie es seinem Inhalte nach sey, nur erst ein dem Selbstbewußtseyn angehöriger Inhalt und unausgeführter Zweck ist.

§. 26.

Der Wille α) insofern er sich selbst zu seiner Bestimmung hat und so seinem Begriffe gemäß und wahrhaftig ist, ist der schlechthin objective Wille, β) der objective Wille aber, als ohne die unendliche Form des Selbstbewußtseyns ist der in sein Object oder Zustand, wie er seinem Inhalte nach beschaffen sey, versenkte Wille — der kindliche, sittliche, wie der sclavische, abergläubische u. s. f. — γ) Die Objectivität ist endlich die einseitige Form im Gegensatze der subjectiven Willensbestimmung, hiemit die Unmittelbarkeit des Daseyns, als äußerliche Existenz; der Wille wird sich in diesem Sinne erst durch die Ausführung seiner Zwecke objectiv.

Diese logischen Bestimmungen von Subjectivität und Objectivität sind hier in der Absicht besonders auf-

aufgeführt worden, um in Ansehung ihrer, da sie in der Folge oft gebraucht werden, ausdrücklich zu bemerken, daß es ihnen wie andern Unterschieden und entgegengesetzten Reflexionsbestimmungen geht, um ihrer Endlichkeit und daher ihrer dialektischen Natur willen in ihr Entgegengesetztes überzugehen. Andern solchen Bestimmungen des Gegensatzes bleibt jedoch ihre Bedeutung fest für Vorstellung und Verstand, indem ihre Identität noch als ein innerliches ist. Im Willen hingegen führen solche Gegensätze, welche abstracte und zugleich Bestimmungen von ihm, der nur als das Concrete gewußt werden kann, seyn sollen, von selbst auf diese ihre Identität und auf die Verwechslung ihrer Bedeutungen; — eine Verwechslung, die dem Verstande bewußtlos nur begegnet. — So ist der Wille, als die in sich seyende Freyheit, die Subjectivität selbst, diese ist damit sein Begriff und so seine Objectivität; Endlichkeit aber ist seine Subjectivität, im Gegensatze gegen die Objectivität; aber eben in diesem Gegensatze ist der Wille nicht bey sich, mit dem Objecte verwickelt und seine Endlichkeit besteht eben sowohl darinn, nicht subjectiv zu seyn u. s. f. — Was daher im Folgenden das Subjective oder Objective des Willens für eine Bedeutung haben soll, hat jedesmal aus dem Zusammenhang zu erhellen, der ihre Stellung in Beziehung auf die Totalität enthält.

§. 27.

Die absolute Bestimmung oder, wenn man will, der absolute Trieb des freyen Geistes (§. 21.), daß ihm seine Freyheit Gegenstand sey — objectiv sowohl in dem Sinne, daß sie als das vernünftige System seiner selbst, als in dem Sinne, daß dieß unmittelbare Wirklichkeit sey (§. 26.) — um für sich, als Idee zu seyn, was der Wille an sich

ist; — der abstracte Begriff der Idee des Willens ist überhaupt der freye Wille, der den freyen Willen will.

§. 28.

Die Thätigkeit des Willens, den Widerspruch der Subjectivität und Objectivität aufzuheben und seine Zwecke aus jener Bestimmung in diese überzusetzen und in der Objectivität zugleich bey sich zu bleiben, ist außer der formalen Weise des Bewußtseyns (§. 8.), worinn die Objectivität nur als unmittelbare Wirklichkeit ist, die wesentliche Entwicklung des substantiellen Inhalts der Idee (§. 21.), eine Entwicklung, in welcher der Begriff die zunächst selbst abstracte Idee zur Totalität ihres Systems bestimmt, die als das Substantielle unabhängig von dem Gegensatze eines blos subjectiven Zwecks und seiner Realisirung, dasselbe in diesen beyden Formen ist.

§. 29.

Dieß, daß ein Daseyn überhaupt, Daseyn des freyen Willens ist, ist das Recht. — Es ist somit überhaupt die Freyheit, als Idee.

Die Kantische (Kants Rechtslehre Einl.) und auch allgemeiner angenommene Bestimmung, worinn „die Beschränkung meiner Freyheit oder Willkühr, daß sie mit jedermanns Willkühr nach einem allgemeinen Gesetze zusammen bestehen könne, das Hauptmoment ist“ — enthält theils nur eine negative Bestimmung, die der Beschränkung, theils läuft das Positive, das allgemeine oder sogenannte Vernunftgesetz, die Uebereinstimmung der Willkühr des einen mit der Willkühr des andern, auf die bekannte formelle Identität und den Satz des Widerspruchs hinaus. Die angeführte

Definition des Rechts enthält die seit Rousseau vornehmlich verbreitete Ansicht, nach welcher der Wille, nicht als an und für sich seyender, vernünftiger, der Geist nicht als wahrer Geist, sondern als besonderes Individuum, als Wille des Einzelnen in seiner eigenthümlichen Willkühr, die substantielle Grundlage und das Erste seyn soll. Nach diesem einmal angenommenen Princip kann das Vernünftige freylich nur als beschränkend für diese Freyheit, so wie auch nicht als immanent Vernünftiges, sondern nur als ein äußeres, formelles Allgemeines herauskommen. Jene Ansicht ist eben so ohne allen speculativen Gedanken und von dem philosophischen Begriffe verworfen, als sie in den Köpfen und in der Wirklichkeit Erscheinungen hervorgebracht hat, deren Fürchterlichkeit nur an der Seichtigkeit der Gedanken, auf die sie sich gründeten, eine Parallele hat.

§. 30.

Das Recht ist etwas heiliges überhaupt, allein weil es das Daseyn des absoluten Begriffes, der selbstbewußten Freyheit ist. — Der Formalismus des Rechts aber (und weiterhin der Pflicht) entsteht aus dem Unterschiede der Entwicklung des Freyheitsbegriffs. Gegen formelleres, d. i. abstracteres und darum beschränkteres Recht, hat die Sphäre und Stufe des Geistes, in welcher er die weitern in seiner Idee enthaltenen Momente zur Bestimmung und Wirklichkeit in sich gebracht hat, als die concretere in sich reichere und wahrhafter allgemeine eben damit auch ein höheres Recht.

Jede Stufe der Entwicklung der Idee der Freyheit hat ihr eigenthümliches Recht, weil sie das Daseyn der Freyheit in einer ihrer eigenen Bestimmungen ist. Wenn vom Gegensatze der Moralität, der

Sittlichkeit gegen das Recht gesprochen wird, so ist unter dem Rechte nur das erste, formelle der abstracten Persönlichkeit verstanden. Die Moralität, die Sittlichkeit, das Staatsinteresse ist jedes ein eigenthümliches Recht, weil jede dieser Gestalten Bestimmung und Daseyn der Freyheit ist. In Collision können sie nur kommen, insofern sie auf gleicher Linie stehen, Rechte zu seyn; wäre der moralische Standpunkt des Geistes nicht auch ein Recht, die Freyheit in einer ihrer Formen, so könnte sie gar nicht in Collision mit dem Rechte der Persönlichkeit oder einem andern kommen, weil ein solches den Freyheitsbegriff, die höchste Bestimmung des Geistes, in sich enthält, gegen welchen Anderes ein substanzloses ist. Aber die Collision enthält zugleich dieß andere Moment, daß sie beschränkt und damit auch eins dem andern untergeordnet ist; nur das Recht des Weltgeistes ist das uneingeschränkt absolute.

§. 31.

Die Methode, wie in der Wissenschaft der Begriff sich aus sich selbst entwickelt und nur ein immanentes Fortschreiten und Hervorbringen seiner Bestimmungen ist — der Fortgang nicht durch die Versicherung, daß es verschiedene Verhältnisse gebe, und dann durch das Anwenden des Allgemeinen auf solchen von sonst her aufgenommenen Stoff geschieht, ist hier gleichfalls aus der Logik vorausgesetzt.

Das bewegende Princip des Begriffs, als die Besonderungen des Allgemeinen nicht nur auflösend, sondern auch hervorbringend, heiße ich die Dialektik, — Dialektik also nicht in dem Sinne, daß sie einen dem Gefühl, dem unmittelbaren Bewußtseyn überhaupt gegebenen Gegenstand, Satz u. s. f. auflöst, verwirrt, herüber

und hinüber führt und es nur mit Herleiten seines Gegentheils zu thun hat, — eine negative Weise, wie sie häufig auch bei *Plato* erscheint. Sie kann so das Gegentheil einer Vorstellung, oder entschieden wie der alte Skepticismus den Widerspruch derselben, oder auch matterweise eine *Annäherung* zur Wahrheit, eine moderne Halbheit, als ihr letztes Resultat ansehen. Die höhere Dialektik des Begriffes ist, die Bestimmung nicht blos als Schranke und Gegentheil, sondern aus ihr den *positiven* Inhalt und Resultat hervorzubringen und aufzufassen, als wodurch sie allein *Entwicklung* und immanentes Fortschreiten ist. Diese Dialektik ist dann nicht *äußeres* Thun eines subjektiven Denkens, sondern die *eigene Seele* des Inhalts, die organisch ihre Zweige und Früchte hervortreibt. Dieser Entwicklung der Idee als eigener Thätigkeit ihrer Vernunft sieht das Denken als subjektives, ohne seinerseits eine Zuthat hinzuzufügen, nur zu. Etwas vernünftig betrachten heißt, nicht an den Gegenstand von Außen her eine Vernunft hinzubringen und ihn dadurch bearbeiten, sondern der Gegenstand ist für sich selbst vernünftig; hier ist es der Geist in seiner Freiheit, die höchste Spitze der selbstbewußten Vernunft, die sich Wirklichkeit giebt und als existirende Welt erzeugt; die Wissenschaft hat nur das Geschäft, diese eigene Arbeit der Vernunft der Sache zum Bewußtseyn zu bringen.

§. 32.

Die *Bestimmungen* in der Entwicklung des Begriffs sind einerseits selbst Begriffe, andererseits, weil der Begriff wesentlich als Idee ist, sind sie in der Form des Daseyns, und die Reihe der sich ergebenden Begriffe ist damit zugleich eine Reihe von *Gestaltungen*; so sind sie in der Wissenschaft zu betrachten.

Im speculativerem Sinn ist die Weise des Daseyns eines Begriffes und seine Bestimmtheit eins und dasselbe. Es ist aber zu bemerken, daß die Momente, deren Resultat eine weiter bestimmte Form ist, ihm als Begriffsbestimmungen in der wissenschaftlichen Entwicklung der Idee vorangehen, aber nicht in der zeitlichen Entwicklung als Gestaltungen ihm vorausgehen. So hat die Idee, wie sie als Familie bestimmt ist, die Begriffsbestimmungen zur Voraussetzung, als deren Resultat sie im Folgenden dargestellt werden wird. Aber daß diese inneren Voraussetzungen auch für sich schon als Gestaltungen, als Eigenthumsrecht, Vertrag, Moralität u. s. f. vorhanden seyen, dieß ist die andere Seite der Entwicklung, die nur in höher vollendeter Bildung es zu diesem eigenthümlich gestalteten Daseyn ihrer Momente gebracht hat.

Eintheilung.

§. 33.

Nach dem Stufengange der Entwicklung der Idee des an und für sich freyen Willens ist der Wille

A) unmittelbar; sein Begriff daher abstract, — die Persönlichkeit, und sein Daseyn eine unmittelbare äußerliche Sache; — die Sphäre des abstracten oder formellen Rechts.

B) der Wille aus dem äußern Daseyn in sich reflectirt, als subjective Einzelnheit bestimmt gegen das Allgemeine, — dasselbe theils als inneres, das Gute, theils als äußeres, eine vorhandene Welt und diese beyde Seiten der Idee als nur durch einander vermittelt; die Idee in ihrer Entzweyung oder besondern Existenz, das Recht des

subjectiven Willens im Verhältniß zum Recht der Welt und zum Recht der, aber nur *an sich seyenden*, Idee; *die Sphäre der Moralität*.

C) die *Einheit* und *Wahrheit* dieser beyden abstracten Momente, — die gedachte Idee des Guten realisirt in dem in sich *reflectirten Willen* und in *äußerlicher Welt*; — so daß die Freyheit als die *Substanz* eben so sehr als *Wirklichkeit* und *Nothwendigkeit* existirt, wie als subjectiver Wille; — die *Idee* in ihrer an und für sich allgemeinen Existenz; die *Sittlichkeit*.

Die sittliche Substanz aber ist gleichfalls

a) *natürlicher* Geist; — die *Familie*,

b) in ihrer *Entzweyung* und *Erscheinung*; — die *bürgerliche Gesellschaft*,

c) der *Staat*, als die in der freyen Selbstständigkeit des besondern Willens eben so allgemeine und objective Freyheit; — welcher wirkliche und organische Geist α) eines Volks sich β) durch das Verhältniß der besondern Volksgeister hindurch, γ) in der Weltgeschichte zum allgemeinen Weltgeiste wirklich wird und offenbart, dessen Recht das *Höchste* ist.

Daß eine Sache oder Inhalt, der erst seinem Begriffe nach oder wie er *an sich* ist, gesetzt ist, die Gestalt der *Unmittelbarkeit* oder des *Seyns* hat, ist aus der speculativen Logik vorausgesetzt; ein anderes ist der Begriff, der in der *Form des Begriffs* für sich ist; dieser ist nicht mehr ein unmittelbares. — Gleicherweise ist das die Eintheilung bestimmende Princip vorausgesetzt. Die Eintheilung kann auch als eine *historische* Voranzeige der Theile angesehen werden, denn die verschiedenen Stu-

sen müssen als Entwicklungsmomente der Idee sich aus der Natur des Inhaltes selbst hervorbringen. Eine philosophische Eintheilung ist überhaupt nicht eine äußerliche, nach irgend einem oder mehrern aufgenommenen Eintheilungsgründen gemachte äußere Classificirung eines vorhandenen Stoffes, sondern das immanente Unterscheiden des Begriffes selbst. — *Moralität* und *Sittlichkeit*, die gewöhnlich etwa als gleichbedeutend gelten, sind hier in wesentlich verschiedenem Sinne genommen. Inzwischen scheint auch die Vorstellung sie zu unterscheiden; der Kantische Sprachgebrauch bedient sich vorzugsweise des Ausdrucks *Moralität*, wie denn die praktischen Principien dieser Philosophie sich durchaus auf diesen Begriff beschränken, den Standpunkt der *Sittlichkeit* sogar unmöglich machen, ja selbst sie ausdrücklich zernichten und empören. Wenn aber Moralität und Sittlichkeit, ihrer Etymologie nach, auch gleichbedeutend wären, so hinderte dieß nicht diese einmal verschiedenen Worte für verschiedene Begriffe zu benutzen.

Erster Theil.

Das abstracte Recht.

§. 34.

Der an und für sich freye Wille, wie er in seinem abstracten Begriffe ist, ist in der Bestimmtheit der Unmittelbarkeit. Nach dieser ist er seine gegen die Realität negative, nur sich abstract auf sich beziehende Wirklichkeit, — in sich einzelner Wille eines Subjects. Nach dem Momente der Besonderheit des Willens hat er einen weitern Inhalt bestimmter Zwecke und als ausschließende Einzelnheit diesen Inhalt zugleich als eine äußere, unmittelbar vorgefundene Welt vor sich.

§. 35.

Die Allgemeinheit dieses für sich freyen Willens ist die formelle, die selbstbewußte sonst inhaltslose einfache Beziehung auf sich in seiner Einzelnheit, — das Subject ist in so fern Person. In der Persönlichkeit liegt, daß ich als Dieser vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkühr, Trieb und Begierde, so wie

nach unmittelbarem äußerlichen Daseyn) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freye weiß.

Die Persönlichkeit fängt erst da an, in so fern das Subject nicht bloß ein Selbstbewußtseyn überhaupt von sich hat als concretem auf irgend eine Weise bestimmtem, sondern vielmehr ein Selbstbewußtseyn von sich als vollkommen abstractem Ich, in welchem alle concrete Beschränktheit und Gültigkeit negirt und ungültig ist. In der Persönlichkeit ist daher das Wissen seiner als Gegenstandes, aber als durch das Denken in die einfache Unendlichkeit erhobenen und dadurch mit sich rein-identischen Gegenstandes. Individuen und Völker haben noch keine Persönlichkeit, in so fern sie noch nicht zu diesem reinen Denken und Wissen von sich gekommen sind. Der an und für sich seyende Geist unterscheidet sich dadurch von dem erscheinenden Geiste, daß in derselben Bestimmung, worin dieser nur Selbstbewußtseyn, — Bewußtseyn von sich, aber nur nach dem natürlichen Willen und dessen nach äußerlichen Gegensätzen ist, (Phänomenologie des Geistes. Bamberg und Würzburg 1807. S. 101. f. f. und Encyklopädie der philos. Wissensch. §. 344.) der Geist sich als abstractes und zwar freyes Ich zum Gegenstande und Zwecke hat und so Person ist.

§. 36.

1) Die Persönlichkeit enthält überhaupt die Rechtsfähigkeit und macht den Begriff und die selbst abstracte Grundlage des abstracten und daher formellen Rechtes aus. Das Rechtsgebot ist daher: sey eine Person und respectire die andern als Personen.

§. 37.

2) **Die Besonderheit des Willens** ist wohl Moment des ganzen Bewußtseyns des Willens (§. 34.), aber in der abstracten Persönlichkeit, als solcher noch nicht enthalten. Sie ist daher zwar vorhanden, aber als von der Persönlichkeit, der Bestimmung der Freyheit, noch verschieden, Begierde, Bedürfniß, Triebe, zufälliges Belieben u. s. f. — Im formellen Rechte kommt es daher nicht auf das besondere Interesse, meinen Nutzen oder Wohl an — eben so wenig auf den besondern Bestimmungsgrund meines Willens, auf die Einsicht und Absicht.

§. 38.

In Beziehung auf die *concrete* Handlung und moralische und sittliche Verhältnisse, ist gegen deren weitern Inhalt das abstracte Recht nur eine *Möglichkeit*, die rechtliche Bestimmung daher nur eine *Erlaubniß* oder *Befugniß*. Die Nothwendigkeit dieses Rechts beschränkt sich aus demselben Grunde seiner Abstraction auf das Negative, die Persönlichkeit und das daraus Folgende *nicht zu verletzen*. Es gibt daher nur *Rechtsverbote* und die positive Form von Rechtsgeboten hat ihrem letzten Inhalte nach das Verbot zu Grunde liegen.

§. 39.

3) Die beschließende und *unmittelbare* Einzelnheit der Person verhält sich zu einer vorgefundenen Natur, welcher hiermit die Persönlichkeit des Willens als ein *Subjectives* gegenübersteht, aber dieser als in sich unendlich und allgemein ist die Beschränkung, nur subjectiv zu seyn, widersprechend und *nichtig*. Sie ist das Thä-

rige, sie aufzuheben und sich Realität zu geben, oder, was dasselbe ist, jenes Daseyn als das ihrige zu setzen.

§. 40.

Das Recht ist zuerst das unmittelbare Daseyn, welches sich die Freyheit auf unmittelbare Weise gibt,

a) *Besitz*, welcher *Eigenthum* ist; — die Freyheit ist hier die des abstracten Willens *überhaupt*, oder ebendamit *einer einzelnen* sich nur zu sich verhaltenden Person.

b) Die Person sich von sich unterscheidend verhält sich zu einer *andern Person* und zwar haben beyde nur als Eigenthümer für einander Daseyn. Ihre *an sich* seyende Identität erhält Existenz durch das Uebergehen des Eigenthums des einen in das des andern mit gemeinsamen Willen und Erhaltung ihres Rechts, — im *Vertrag*.

c) Der Wille als (a) in seiner Beziehung auf sich, nicht von einer andern Person (b), sondern in sich selbst unterschieden, ist er, als *besonderer* Wille von sich als *an und für sich* seyendem verschieden und entgegengesetzt, — *Unrecht* und Verbrechen.

Die Eintheilung des Rechts in *Personen-Sachen-Recht* und das Recht zu *Actionen* hat, so wie die vielen andern dergleichen Eintheilungen, zunächst den Zweck, die Menge des vorliegenden unorganischen Stoffs in eine äußerliche Ordnung zu bringen. Es liegt in diesem Eintheilen vornemlich die Verwirrung, Rechte, welche substantielle Verhältnisse, wie Familie und Staat, zu ihrer Voraussetzung haben, und solche, die sich auf die bloße abstracte Persönlichkeit beziehen, kunterbunt zu vermischen. In diese Verwirrung gehört die Kantische und sonst beliebt gewordene Eintheilung in *sächliche*, *persönliche* und *dinglich-*

persönliche Rechte. Das Schiefe und Begrifflose der Eintheilung in Personen- und Sachenrecht, das in dem römischen Rechte zu Grunde liegt, zu entwickeln, (das Recht zu Actionen betrifft die Rechtspflege und gehört nicht in diese Ordnung) würde zu weit führen. Hier erhellt schon so viel, daß nur die Persönlichkeit ein Recht an Sachen gibt und daher das persönliche Recht wesentlich Sachenrecht ist, — Sache im allgemeinen Sinne als das der Freyheit überhaupt Aeußerliche, wozu auch mein Körper, mein Leben gehört. Dieß Sachenrecht ist das Recht der Persönlichkeit als solcher. Was aber das im römischen Rechte sogenannte Personen-Recht betrifft, so soll der Mensch erst, mit einem gewissen *status* betrachtet, eine Person seyn; (Heineccii Elem. Jur. Civ. § LXXV.) im römischen Rechte ist hiemit sogar die Persönlichkeit selbst, als gegenüber der Sclaverey, nur ein Stand, Zustand. Der Inhalt des römischen sogenannten Personenrechtes betrifft dann außer dem Recht an Sclaven, wozu ungefähr auch die Kinder gehören, und dem Zustande der Rechtlosigkeit (capitis diminutio) die Familienverhältnisse. Bey Kant sind vollends die Familienverhältnisse, die auf dingliche Weise persönlichen Rechte. — Das römische Personen-Recht ist daher nicht das Recht der Person als solcher, sondern wenigstens der besondern Person; — späterhin wird sich zeigen, daß das Familienverhältniß vielmehr das Aufgeben der Persönlichkeit zu seiner substantiellen Grundlage hat. Es kann nun nicht anders als verkehrt erscheinen, das Recht der besonders bestimmten Person vor dem allgemeinen Rechte der Persönlichkeit abzuhandeln. — Die persönlichen Rechte bey Kant sind die Rechte, die aus einem Vertrage entstehen, daß Ich etwas gebe, leiste — das *jus ad rem* im römischen Recht, das aus einer Obligatio

entspringt. Es ist allerdings nur eine Person, die aus einem Vertrage zu leisten hat, so wie auch nur eine Person, die das Recht an eine solche Leistung erwirbt, aber ein solches Recht kann man darum nicht ein persönliches nennen; jede Art von Rechten kommt nur einer Person zu und objectiv ist ein Recht aus dem Vertrage nicht Recht an eine Person, sondern nur an ein ihr Aeußerliches, oder etwas von ihr zu veräußerndes, immer an eine Sache.

Erster Abschnitt.

Das Eigenthum.

---

§. 41.

Die Person muß sich eine äußere *Sphäre ihrer Freyheit* geben, um als Idee zu seyn. Weil die Person der an und für sich seyende unendliche Wille in dieser ersten noch ganz abstracten Bestimmung ist, so ist dieß von ihm Unterschiedene, was die Sphäre seiner Freyheit ausmachen kann, gleichfalls als das von ihm *unmittelbar Verschiedene* und *Trennbare* bestimmt.

§. 42.

Das von dem freyen Geiste unmittelbar Verschiedene ist für ihn und an sich das *Aeußerliche* überhaupt, — eine *Sache*, ein unfreyes, unpersönliches und rechtloses.

Sache hat wie das Objective die entgegengesetzten Bedeutungen, das einemal, wenn man sagt: *das ist die Sache*, es kommt auf die Sache, nicht auf die Person an, — die Bedeutung des *Substantiellen*; das andremal gegen die Person, (nemlich nicht das besondere Subject) ist die Sache das *Gegentheil*

des **Substantiellen**, das seiner Bestimmung nach nur Aeusserliche. — Was für den freyen Geist, der vom blossen Bewußtseyn wohl unterschieden werden muß, das Aeusserliche ist, ist es an und für sich, darum ist die Begriffsbestimmung der **Natur** dieß, das **Aeusserliche an ihr selbst** zu seyn.

§. 43.

Die Person hat als der **unmittelbare** Begriff und damit auch wesentlich Einzelne eine **natürliche** Existenz, theils an ihr selbst, theils als eine solche, zu der sie als einer Außenwelt sich verhält. — Nur von diesen Sachen, als die es unmittelbar, nicht von Bestimmungen, die es durch die Vermittlung des Willens zu werden fähig sind, ist hier bey der Person, die selbst noch in ihrer ersten Unmittelbarkeit ist, die Rede.

Geistige Geschicklichkeiten, Wissenschaften, Künste, selbst Religiöses (Predigten, Messen, Gebete, Seegen in geweyhten Dingen) Erfindungen u. s. f. werden Gegenstände des Vertrags, anerkannten **Sachen** in Weise des Kaufens, Verkaufens u. s. f. gleichgesetzt. Man kann fragen, ob der Künstler, der Gelehrte, u. s. f. im juristischen Besitze seiner Kunst, Wissenschaft, seiner Fähigkeit eine Predigt zu halten, Messe zu lesen u. s. w. sey, d. i. ob dergleichen Gegenstände **Sachen** seyen. Man wird Anstand nehmen, solche Geschicklichkeiten, Kenntnisse, Fähigkeiten, u. s. f. **Sachen** zu nennen; da über dergleichen Besitz einerseits als über Sachen verhandelt und contrahirt wird, er andrerseits aber ein Inneres und Geistiges ist, kann der Verstand über die juristische Qualification desselben in Verlegenheit seyn, da ihm nur der Gegensatz: daß Etwas **entweder** Sache **oder** Nicht-Sache,

Sache, wie das *Entweder* unendlich, *Oder* endlich), vorschwebt. Kenntnisse, Wissenschaften, Talente u. s. f. sind freylich dem freyen Geiste eigen und ein Innerliches desselben, nicht ein Aeußerliches, aber eben so sehr kann er ihnen durch die Aeußerung ein äußerliches Daseyn geben und sie *veräußern*, (s. unten) wodurch sie unter die Bestimmung von *Sachen* gesetzt werden. Sie sind also nicht zuerst ein Unmittelbares, sondern werden es erst durch die Vermittlung des Geistes, der sein Inneres zur Unmittelbarkeit und Aeußerlichkeit herabsetzt. — Nach der unrechtlichen und unsittlichen Bestimmung des römischen Rechts waren die Kinder *Sachen* für den Vater und dieser hiemit im juristischen Besitze seiner Kinder, und doch wohl stand er auch im sittlichen Verhältnisse der Liebe zu ihnen, (das freylich durch jenes Unrecht sehr geschwächt werden mußte). Es fand darin also eine, aber ganz unrechtliche Vereinigung der beyden Bestimmungen von Sache und Nicht-Sache Statt. — Im abstracten Rechte, das nur die Person als solche, somit auch das Besondre, was zum Daseyn und Sphäre ihrer Freyheit gehört, nur in so fern zum Gegenstande hat, als es als ein von ihr trennbares und unmittelbar Verschiedenes ist, dieß mache seine wesentliche Bestimmung aus, oder es könne sie nur erst vermittelst des subjectiven Willens erhalten, kommen geistige Geschicklichkeiten, Wissenschaften u. s. f. allein nach ihrem juristischen Besitze in Betracht; der Besitz des Körpers und des Geistes, der durch Bildung, Studium, Gewöhnung u. s. f. erworben wird, und als ein *inneres Eigenthum* des Geistes ist, ist hier nicht abzuhandeln. Von dem *Uebergange* aber eines solchen geistigen Eigenthums in die Aeußerlichkeit, in welcher es unter die Bestimmung eines juristisch-rechtlichen Eigenthums fällt, ist erst bey der *Veräusserung* zu sprechen.

§. 44.

Die Person hat das Recht, in jede Sache ihren Willen zu legen, welche dadurch die Meinige ist, zu ihrem substantiellen Zwecke, da sie einen solchen nicht in sich selbst hat, ihrer Bestimmung und Seele meinen Willen erhält, — absolutes Zueignungsrecht des Menschen auf alle Sachen.

Diejenige sogenannte Philosophie, welche den unmittelbaren einzelnen Dingen, dem Unpersönlichen, Realität im Sinne von Selbstständigkeit und wahrhaftem Für- und Insichseyn zuschreibt, eben so diejenige, welche versichert, der Geist könne die Wahrheit nicht erkennen und nicht wissen, was das Ding an sich ist, wird von dem Verhalten des freyen Willens gegen diese Dinge unmittelbar widerlegt. Wenn für das Bewußtseyn, für das Anschauen und Vorstellen die sogenannten Aussendinge den Schein von Selbstständigkeit haben, so ist dagegen der freye Wille der Idealismus, die Wahrheit solcher Wirklichkeit.

§. 45.

Daß Ich etwas in meiner selbst äußern Gewalt habe, macht den Besitz aus, so wie die besondere Seite, daß Ich etwas aus natürlichem Bedürfnisse, Triebe und der Willkühr zu dem Meinigen mache, das besondere Interesse des Besitzes ist. Die Seite aber, daß Ich als freyer Wille mir im Besitze gegenständlich und hiemit auch erst wirklicher Wille bin, macht das Wahrhafte und Rechtliche darin, die Bestimmung des Eigenthums aus.

Eigenthum zu haben, erscheint in Rücksicht auf das Bedürfniß, indem dieses zum Ersten gemacht wird, als Mittel; die wahrhafte Stellung aber ist, daß vom Standpunkte der Freyheit aus das Eigen-

thum als das erste Daseyn derselben, wesentlicher Zweck für sich ist.

§. 46.

Da mir im Eigenthum mein Wille als persönlicher, somit als Wille des Einzelnen objectiv wird, so erhält es den Charakter von Privateigenthum, und gemeinschaftliches Eigenthum, das seiner Natur nach vereinzelt besessen werden kann, die Bestimmung von einer an sich auflösbaren Gemeinschaft, in der meinen Antheil zu lassen, für sich Sache der Willkühr ist.

Die Benutzung elementarischer Gegenstände ist, ihrer Natur nach, nicht fähig, zu Privatbesitz particularisirt zu werden. — Die agrarischen Gesetze in Rom enthalten einen Kampf zwischen Gemeinsamkeit und Privateigenthümlichkeit des Grundbesitzes; die letztere mußte als das vernünftigere Moment, obgleich auf Kosten andern Rechts, die Oberhand behalten. — Familien-Fideicommissarisches Eigenthum enthält ein Moment, dem das Recht der Persönlichkeit und damit des Privateigenthums entgegensteht. Aber die Bestimmungen, die das Privateigenthum betreffen, können höhern Sphären des Rechts, einem Gemeinwesen, dem Staate untergeordnet werden müssen, wie in Rücksicht auf Privateigenthümlichkeit beym Eigenthum einer sogenannten moralischen Person, Eigenthum in todter Hand, der Fall ist. Jedoch können solche Ausnahmen nicht im Zufall, in Privatwillkühr, Privatnutzen, sondern nur in dem vernünftigen Organismus des Staats begründet seyn. — Die Idee des platonischen Staats enthält das Unrecht gegen die Person, des Privateigenthums unfähig zu seyn, als allgemeines Princip. Die Vorstellung von einer frommen oder freundschaftlichen und selbst erzwungenen Verbrüderung der Menschen mit

Gemeinschaft der Güter und der Verbannung des privateigenthümlichen Princips kann sich der Gesinnung leicht darbieten, welche die Natur der Freyheit des Geistes und des Rechts verkennt und sie nicht in ihren bestimmten Momenten erfaßt. Was die moralische oder religiöse Rücksicht betrifft, so hielt Epicur seine Freunde, wie sie, einen solchen Bund der Gütergemeinschaft zu errichten, vorhatten, gerade aus dem Grunde davon ab, weil dieß ein Mistrauen beweise, und die einander mistrauen, nicht Freunde seyen. (Diog. Laërt. l. X. n. VI.)

§. 47.

Als Person bin Ich selbst unmittelbar Einzelner, — dieß heißt in seiner weitern Bestimmung zunächst: Ich bin lebendig in diesem organischen Körper, welcher mein dem Inhalte nach allgemeines ungetheiltes äußeres Daseyn, die reale Möglichkeit alles weiter bestimmten Daseyns, ist. Aber als Person habe ich zugleich mein Leben und Körper, wie andere Sachen, nur in so fern es mein Wille ist.

Daß Ich nach der Seite, nach welcher Ich nicht als der für sich seyende, sondern als der unmittelbare Begriff existire, lebendig bin und einen organischen Körper habe, beruht auf dem Begriffe des Lebens und dem des Geistes als Seele, — auf Momenten, die aus der Naturphilosophie (Encyklop. der philos. Wissensch. §. 259. f.-f. vergl. §. 161. 164. und 298.) und der Anthropologie (ebendas. §. 318.) aufgenommen sind. —

Ich habe diese Glieder, das Leben nur, in so fern ich will; das Thier kann sich nicht selbst verstümmeln oder umbringen, aber der Mensch.

§. 48.

Der Körper, in so fern er unmittelbares Daseyn ist, ist er dem Geiste nicht angemessen; um williges Organ und beseeltes Mittel desselben zu seyn, muß er erst von ihm *in Besitz genommen* werden. (§. 57.) — Aber *für andere* bin ich wesentlich ein Freyes in meinem Körper, wie ich ihn unmittelbar habe.

Nur weil Ich als Freyes im Körper lebendig bin, darf dieses lebendige Daseyn nicht zum Lastthiere misbraucht werden. In so fern Ich lebe, ist meine Seele (der Begriff und höher das Freye) und der Leib nicht geschieden, dieser ist das Daseyn der Freyheit und Ich empfinde in ihm. Es ist daher nur ideeloser, sophistischer Verstand, welcher die Unterscheidung machen kann, daß das *Ding an sich*, die Seele, nicht berührt oder angegriffen werde, wenn der *Körper* mishandelt und die *Existenz* der Person der Gewalt eines andern unterworfen wird. Ich kann mich aus meiner Existenz in mich zurückziehen und sie zur äußerlichen machen, — die besondere Empfindung aus mir hinaushalten und in den Fesseln frey seyn. Aber dieß ist *mein* Wille, *für den andern* bin Ich in meinem Körper; *frey für den andern* bin ich nur als frey im *Daseyn*, ist ein identischer Satz. (s. meine Wissensch. der Logik 1. B. S. 49. f. f.) *Meinem Körper* von Andern angethane Gewalt ist *Mir* angethane Gewalt.

Daß, weil Ich empfinde, die Berührung und Gewalt gegen meinen Körper mich unmittelbar als *wirklich* und *gegenwärtig* berührt, macht den Unterschied zwischen persönlicher Beleidigung und zwischen Verletzung meines äußern Eigenthums, als in welchem mein Wille nicht in dieser unmittelbaren Gegenwart und Wirklichkeit ist.

§. 49.

Im Verhältnisse zu äußerlichen Dingen ist das Vernünftige, daß Ich Eigenthum besitze; die Seite des Besondern aber begreift die subjectiven Zwecke, Bedürfnisse, die Willkühr, die Talente, äußere Umstände u. s. f. (§. 45.) hievon hängt der Besitz bloß als solcher ab, aber diese besondere Seite ist in dieser Sphäre der abstracten Persönlichkeit noch nicht identisch mit der Freyheit gesetzt. Was und wie viel Ich besitze, ist daher eine rechtliche Zufälligkeit.

In der Persönlichkeit sind die Mehrern Personen, wenn man hier von Mehrern sprechen will, wo noch kein solcher Unterschied statt findet, gleich. Dieß ist aber ein leerer tautologischer Satz; denn die Person ist als das Abstracte eben das noch nicht Besonderte und in bestimmtem Unterschiede gesetzte. — Gleichheit ist die abstracte Identität des Verstandes, auf welche das reflectirende Denken und damit die Mittelmäßigkeit des Geistes überhaupt, zunächst verfällt, wenn ihm die Beziehung der Einheit auf einen Unterschied vorkommt. Hier wäre die Gleichheit nur Gleichheit der abstracten Personen als solcher, außer welcher eben damit Alles, was den Besitz betrifft, dieser Boden der Ungleichheit, fällt. — Die bisweilen gemachte Foderung der Gleichheit in Austheilung des Erdbodens oder gar des weiter vorhandenen Vermögens, ist ein um so leererer und oberflächlicherer Verstand, als in diese Besonderheit nicht nur die äußere Naturzufälligkeit, sondern auch der ganze Umfang der geistigen Natur in ihrer unendlichen Besonderheit und Verschiedenheit, so wie in ihrer zum Organismus entwickelten Vernunft fällt. — Von einer Ungerechtigkeit der Natur über ungleiches Austheilen des Besitzes und Vermögens kann

nicht gesprochen werden, denn die Natur ist nicht frey, und darum weder gerecht, noch ungerecht. Daß alle Menschen ihr Auskommen für ihre Bedürfnisse haben sollen, ist theils ein moralischer und, in dieser Unbestimmtheit ausgesprochen, zwar wohlgemeynter, aber, wie das blos Wohlgemeynte überhaupt, nichts Objectives seyender Wunsch, theils ist Auskommen etwas anders als Besitz und gehört einer andern Sphäre, der bürgerlichen Gesellschaft, an.

§. 50.

Daß die Sache dem in der Zeit zufällig Ersten, der sie in Besitz nimmt, angehört, ist, weil ein zweyter nicht in Besitz nehmen kann, was bereits Eigenthum eines Andern ist, eine sich unmittelbar verstehende, überflüßige Bestimmung.

§. 51.

Zum Eigenthum als dem Daseyn der Persönlichkeit, ist meine innerliche Vorstellung und Wille, daß Etwas mein seyn solle, nicht hinreichend, sondern es wird dazu die Besitzergreifung erfodert. Das Daseyn, welches jenes Wollen hiedurch erhält, schließt die Erkennbarkeit für andere in sich. — Daß die Sache, von der Ich Besitz nehmen kann, herrenlos sey, ist (wie §. 50.) eine sich von selbst verstehende negative Bedingung, oder bezieht sich vielmehr auf das anticipirte Verhältniß zu andern.

§. 52.

Die Besitzergreifung macht die Materie der Sache zu meinem Eigenthum, da die Materie für sich nicht ihr eigen ist.

Die Materie leistet mir Widerstand, (und sie ist nur dieß, mir Widerstand zu leisten) d. i. sie zeigt

mir ihr abstractes Fürsichseyn nur als abstractem Geiste, nemlich als sinnlichem, (verkehrter Weise hält das sinnliche Vorstellen das sinnliche Seyn des Geistes für das Concrete und das Vernünftige für das Abstracte) aber in Beziehung auf den Willen und Eigenthum hat dieß Fürsichseyn der Materie keine Wahrheit. Das Besitzergreifen als äußerliches Thun, wodurch das allgemeine Zueignungsrecht der Naturdinge verwirklicht wird, tritt in die Bedingungen der physischen Stärke, der List, der Geschicklichkeit, der Vermittlung überhaupt, wodurch man körperlicherweise etwas habhaft wird. Nach der qualitativen Verschiedenheit der Naturdinge hat deren Bemächtigung und Besitznahme einen unendlich vielfachen Sinn und eine eben so unendliche Beschränkung und Zufälligkeit. Ohnehin ist die Gattung und das Elementarische als solches, nicht Gegenstand der persönlichen Einzelnheit; um dieß zu werden und ergriffen werden zu können, muß es erst vereinzelt werden (ein Athemzug der Luft, ein Schluck Wassers). An der Unmöglichkeit, eine äußerliche Gattung als solche und das Elementarische in Besitz nehmen zu können, ist nicht die äußerliche physische Unmöglichkeit als das Letzte zu betrachten, sondern daß die Person als Wille sich als Einzelnheit bestimmt und als Person zugleich unmittelbare Einzelnheit ist, hiemit sich auch als solche zum Aeußerlichen als zu Einzelnheiten verhält. (§. 13. Anm. §. 43.) — Die Bemächtigung und das äußerliche Besitzen wird daher auch auf unendliche Weise mehr oder weniger unbestimmt und unvollkommen. Immer aber ist die Materie nicht ohne wesentliche Form und nur durch diese ist sie Etwas. Je mehr ich mir diese Form aneigne, desto mehr komme ich auch in den wirklichen Besitz der Sache. Das Verzehren von Nahrungsmitteln ist eine Durchdringung und Veränderung ihrer qualitativen Natur, durch die sie

vor dem Verzehren das sind, was sie sind. Die Ausbildung meines organischen Körpers zu Geschicklichkeiten, so wie die Bildung meines Geistes ist gleichfalls eine mehr oder weniger vollkommene Besitznahme und Durchdringung; der Geist ist es, den ich mir am vollkommensten zu eigen machen kann. Aber diese *Wirklichkeit der Besitzergreifung* ist verschieden von dem Eigenthum, als solchem, welches durch den freyen Willen vollendet ist. Gegen ihn hat die Sache nicht ein Eigenthümliches für sich zurückbehalten, wenn schon im Besitze, als einem äußerlichen Verhältniß, noch eine Aeußerlichkeit zurückbleibt. Ueber das leere Abstractum einer Materie ohne Eigenschaften, welches im Eigenthum außer mir und der Sache eigen bleiben soll, muß der Gedanke Meister werden.

§. 53.

Das Eigenthum hat seine nähern Bestimmungen im Verhältnisse des Willens zur Sache; dieses ist α) unmittelbar *Besitznahme*, in so fern der Wille in der Sache, als einem *Positiven* sein Daseyn hat β) in so fern sie ein Negatives gegen ihn ist, hat er sein Daseyn in ihr als einem zu Negirenden, — *Gebrauch* γ) die Reflexion des Willens in sich aus der Sache — *Veräußerung*; — *positives*, *negatives* und *unendliches Urtheil* des Willens über die Sache.

A.

Besitznahme.

§. 54.

Die Besitznahme ist theils die unmittelbare *körperliche Ergreifung*, theils die *Formirung*, theils die bloße *Bezeichnung*.

§. 55.

α) Die körperliche Ergreifung ist nach der sinnlichen Seite, indem Ich in diesem Besitzen unmittelbar gegenwärtig bin und damit mein Wille eben so erkennbar ist, die vollständigste Weise; aber überhaupt nur subjectiv, temporär und dem Umfange nach, so wie auch durch die qualitative Natur der Gegenstände höchst eingeschränkt. — Durch den Zusammenhang, in den ich Etwas mit anderwärts mir schon eigenthümlichen Sachen bringen kann, oder Etwas sonst zufälliger Weise kommt, durch andere Vermittlungen wird der Umfang dieser Besitznahme etwas ausgedehnt.

Mechanische Kräfte, Waffen, Instrumente erweitern den Bereich meiner Gewalt. — Zusammenhänge, wie des meinen Boden bespülenden Meeres, Stromes, eines zur Jagd, Weide, und anderer Benutzung tauglichen Bodens, der an mein festes Eigenthum angrenzt, der Steine und anderer Mineralienlager unter meinem Acker, Schätze in oder unter meinem Grundeigenthum u. s. f. — oder Zusammenhänge, die erst in der Zeit und zufällig erfolgen, (wie ein Theil der sogenannten natürlichen Accessionen, Alluvion und dergleichen, auch Strandung —) die Foetura ist wohl eine Accession zu meinem Vermögen, aber, als ein organisches Verhältniß, kein äußerliches Hinzukommen zu einer andern von mir besessenen Sache und daher von ganz anderer Art, als die sonstigen Accessionen, — sind theils leichtere zum Theil ausschließende Möglichkeiten, etwas in Besitz zu nehmen oder zu benutzen für einen Besitzer gegen einen andern, theils kann das Hinzugekommene als ein unselbstständiges Accidens der Sache, zu der es hinzugekommen, angesehen werden. Es sind dieß überhaupt äußerliche Verknüpfungen, die nicht den Begriff und die

Lebendigkeit zu ihrem Bande haben. Sie fallen daher dem Verstande für Herbeybringung und Abwägung der Gründe und Gegengründe und der positiven Gesetzgebung zur Entscheidung, nach einem Mehr oder Weniger von Wesentlichkeit oder Unwesentlichkeit der Beziehungen, anheim.

§. 56.

β) Durch die Formirung erhält die Bestimmung, daß Etwas das Meinige ist, eine für sich bestehende Aeußerlichkeit und hört auf, auf meine Gegenwart in diesem Raum und in dieser Zeit und auf die Gegenwart meines Wissens und Wollens beschränkt zu seyn.

Das Formiren ist in so fern die der Idee angemessenste Besitznahme, weil sie das Subjective und Objective in sich vereinigt, übrigens nach der qualitativen Natur der Gegenstände und nach der Verschiedenheit der subjectiven Zwecke unendlich verschieden. — Es gehört hieher auch das Formiren des Organischen, an welchem das, was ich an ihm thue, nicht als ein Aeußerliches bleibt, sondern assimilirt wird; Bearbeitung der Erde, Cultur der Pflanzen, Bezähmen, Füttern und Hegen der Thiere; — weiter vermittelnde Veranstaltungen zur Benutzung elementarischer Stoffe oder Kräfte, veranstaltete Einwirkung eines Stoffes auf einen andern u. s. f.

§. 57.

Der Mensch ist nach der unmittelbaren Existenz an ihm selbst ein natürliches, seinem Begriffe Aeußeres; erst durch die Ausbildung seines eigenen Körpers und Geistes, wesentlich dadurch, daß sein Selbstbewußtseyn sich als freyes erfaßt, nimmt er sich in Besitz und wird das Eigenthum seiner selbst und gegen andere.

Dieses Besitznehmen ist umgekehrt ist eben so dieß, das, was er seinem Begriffe nach (als eine Möglichkeit, Vermögen, Anlage) ist, in die Wirklichkeit zu setzen, wodurch es eben sowohl erst als das Seinige gesetzt, als auch als Gegenstand und vom einfachen Selbstbewußtseyn unterschieden und dadurch fähig wird, die Form der Sache zu erhalten (vergl. Anm. zu §. 43.).

Die behauptete Berechtigung der Sclaverey (in allen ihren nähern Begründungen durch die physische Gewalt, Kriegsgefangenschaft, Rettung und Erhaltung des Lebens, Ernährung, Erziehung, Wohlthaten, eigene Einwilligung u. s. f.) so wie die Berechtigung einer Herrschaft, als bloßer Herrenschaft überhaupt und alle historische Ansicht über das Recht der Sclaverey und der Herrenschaft beruht auf dem Standpunkt, den Menschen als Naturwesen überhaupt nach einer Existenz, (wozu auch die Willkühr gehört,) zu nehmen, die seinem Begriffe nicht angemessen ist. Die Behauptung des absoluten Unrechts der Sclaverey hingegen hält am Begriffe des Menschen als Geistes, als des an sich freyen, fest und ist einseitig darin, daß sie den Menschen als von Natur frey, oder, was dasselbe ist, den Begriff als solchen in seiner Unmittelbarkeit, nicht die Idee, als das Wahre nimmt. Diese Antinomie beruht, wie alle Antinomie, auf dem formellen Denken, das die beyden Momente einer Idee, getrennt, jedes für sich, damit der Idee nicht angemessen und in seiner Unwahrheit, festhält und behauptet. Der freye Geist ist eben dieses (§. 21.) nicht als der bloße Begriff oder an sich zu seyn, sondern diesen Formalismus seiner selbst und damit die unmittelbare natürliche Existenz aufzuheben und sich die Existenz nur als die seinige, als freye Existenz, zu geben. Die Seite der Antinomie, die den Begriff der Freyheit behauptet, hat daher den

Vorzug, den absoluten **Ausgangspunkt**, aber auch nur den Ausgangspunkt für die Wahrheit zu enthalten, während die andere Seite, welche bey der begrifflosen Existenz stehen bleibt, den Gesichtspunkt von Vernünftigkeit und Recht gar nicht enthält. Der Standpunkt des freyen Willens, womit das Recht und die Rechtswissenschaft anfängt, ist über den unwahren Standpunkt, auf welchem der Mensch als Naturwesen und nur als an sich seyender Begriff, der Sclaverey daher fähig ist, schon hinaus. Diese frühere unwahre Erscheinung betrifft den Geist, welcher nur erst auf dem Standpunkte seines Bewußtseyns ist, die Dialektik des Begriffs und des nur erst unmittelbaren Bewußtseyns der Freyheit, bewirkt daselbst den **Kampf des Anerkennens** und das Verhältniß der **Herrenschaft** und der **Knechtschaft** (s. Phänomenologie des Geistes S. 115. f. f. und Encyklop. der philosoph. Wissensch. §. 352. f. f.). Daß aber der objective Geist, der Inhalt des Rechts, nicht selbst wieder nur in seinem subjectiven Begriffe, und damit, daß dieß, daß der Mensch an und für sich nicht zur Sclaverey bestimmt sey, nicht wieder als ein bloßes **Sollen** aufgefaßt werde, dieß findet allein in der Erkenntniß Statt, daß die Idee der Freyheit wahrhaft nur als **der Staat** ist.

§. 58.

γ) Die für sich nicht wirkliche, sondern meinen Willen nur **vorstellende** Besitznahme ist ein **Zeichen** an der Sache, dessen Bedeutung seyn soll, daß Ich meinen Willen in sie gelegt habe. Diese Besitznahme ist nach dem gegenständlichen Umfang und der Bedeutung sehr unbestimmt.

B.

Der Gebrauch der Sache.

§. 59.

Durch die Besitznahme erhält die Sache das Prädicat die meinige zu seyn, und der Wille hat eine positive Beziehung auf sie. In dieser Identität ist die Sache eben so sehr als ein negatives gesetzt und mein Wille in dieser Bestimmung ein besonderer, Bedürfniß, Belieben u. s. f. Aber mein Bedürfniß als Besonderheit eines Willens ist das Positive, welches sich befriedigt, und die Sache, als das an sich Negative, ist nur für dasselbe und dient ihm. — Der Gebrauch ist diese Realisirung meines Bedürfnisses durch die Veränderung, Vernichtung, Verzehrung der Sache, deren selbstlose Natur dadurch geoffenbart wird und die so ihre Bestimmung erfüllt.

Daß der Gebrauch die reelle Seite und Wirklichkeit des Eigenthums ist, schwebt der Vorstellung vor, wenn sie Eigenthum, von dem kein Gebrauch gemacht wird, für todtes und herrenloses ansieht, und bey unrechtmäßiger Bemächtigung desselben es als Grund, daß es vom Eigenthümer nicht gebraucht worden sey, anführt. — Aber der Wille des Eigenthümers, nach welchem eine Sache die Seinige ist, ist die erste substantielle Grundlage, von der die weitere Bestimmung, der Gebrauch, nur die Erscheinung und besondere Weise ist, die jener allgemeinen Grundlage nachsteht.

§. 60.

Die Benutzung einer Sache in unmittelbarer Ergreifung, ist für sich eine einzelne Besitznahme. In so fern aber die Benutzung sich auf ein fortdauerndes Bedürf-

niß gründet und wiederholte Benutzung eines sich erneuernden Erzeugnisses ist, etwa auch zum Behufe der Erhaltung dieser Erneuerung sich beschränkt, so machen diese und andere Umstände jene unmittelbare einzelne Ergreifung zu einem Zeichen, daß sie die Bedeutung einer allgemeinen Besitznahme, damit der Besitznahme der elementarischen oder organischen Grundlage oder der sonstigen Bedingungen solcher Erzeugnisse haben soll.

§. 61.

Da die Substanz der Sache für sich, die mein Eigenthum ist, ihre Aeußerlichkeit d. i. ihre Nichtsubstantialität ist, — sie ist gegen mich nicht Endzweck in sich selbst (§. 42.) — und diese realisirte Aeußerlichkeit der Gebrauch oder die Benutzung, die ich von ihr mache, ist, so ist der ganze Gebrauch oder Benutzung, die Sache in ihrem ganzen Umfange, so daß, wenn jener mir zusteht, Ich der Eigenthümer der Sache bin, von welcher über den ganzen Umfang des Gebrauchs hinaus nichts übrig bleibt, was Eigenthum eines andern seyn könnte.

§. 62.

Nur ein theilweiser oder temporärer Gebrauch, so wie ein theilweiser oder temporärer Besitz (als die selbst theilweise oder temporäre Möglichkeit, die Sache zu gebrauchen) der mir zusteht, ist daher vom Eigenthume der Sache selbst unterschieden. Wenn der ganze Umfang des Gebrauchs Mein wäre, das abstracte Eigenthum aber eines Andern seyn sollte, so wäre die Sache als die Meinige von meinem Willen gänzlich durchdrungen (vorh. §. und §. 52.), und zugleich darin ein für mich undurchdringliches, der und zwar leere Wille eines andern, — Ich mir in der Sache als positiver Wille ob-

jectiv und zugleich nicht objectiv, — das Verhältniß eines absoluten Widerspruchs. — Das Eigenthum ist daher wesentlich freyes, volles Eigenthum.

Die Unterscheidung unter dem Rechte auf den ganzen Umfang des Gebrauchs und unter abstractem Eigenthum gehört dem leeren Verstande, dem die Idee, hier als Einheit des Eigenthums oder auch des persönlichen Willens überhaupt, und der Realität desselben, nicht das Wahre ist, sondern dem diese beyden Momente in ihrer Absonderung von einander für etwas Wahres gelten. Diese Unterscheidung ist daher als wirkliches Verhältniß das einer leeren Herrenschaft, das (wenn die Verrücktheit nicht nur von der bloßen Vorstellung des Subjects und seiner Wirklichkeit, die in unmittelbarem Widerspruche in Einem sind, gesagt würde) eine Verrücktheit der Persönlichkeit genannt werden könnte, weil das Mein in Einem Objecte unvermittelt mein einzelner ausschließender Wille und ein anderer einzelner ausschließender Wille seyn sollte. — In den Institut. lib. II. tit. IV. ist gesagt: ususfructus est jus *alienis* rebus utendi, fruendi salva rerum *substantia*. Weiterhin heißt es ebendaselbst: ne tamen in universum *inutiles* essent proprietates, *semper* abscedente usufructu: *placuit* certis modis extingui usumfructum et ad proprietatem reverti. — Placuit — als ob es erst ein Belieben oder Beschluß wäre, jener leeren Unterscheidung durch diese Bestimmung einen Sinn zu geben. Eine proprietas *semper* abscedente usufructu wäre nicht nur inutilis, sondern keine proprietas mehr. — Andere Unterscheidungen des Eigenthums selbst, wie in res mancipi und nec mancipi, das dominium Quiritarium und Bonitarium und dergleichen zu erörtern, gehört nicht hieher, da sie sich auf keine Begriffsbestimmung des Eigenthums beziehen, und blos histo-

historische Delikatessen dieses Rechts sind. — Aber die Verhältnisse des dominii directi und des dominii utilis, der emphyteutische Vertrag und die weitern Verhältnisse von Lehngütern mit ihren Erb- und andern Zinsen, Gülten, Handlohn u. s. f. in ihren mancherley Bestimmungen, wenn solche Lasten unablösbar sind, enthalten einerseits die obige Unterscheidung, andererseits auch nicht, eben in so fern mit dem dominio utili Lasten verbunden sind, wodurch das dominium directum zugleich ein dominium utile wird. Enthielten solche Verhältnisse nichts, als nur jene Unterscheidung in ihrer strengen Abstraction, so stünden darin eigentlich nicht zwey Herren (domini), sondern ein Eigenthümer und ein leerer Herr gegeneinander über. Um der Lasten willen aber sind es zwey Eigenthümer, welche im Verhältnisse stehen. Jedoch sind sie nicht im Verhältnisse eines gemeinschaftlichen Eigenthums. Zu solchem Verhältnisse liegt der Uebergang von jenem am nächsten; — ein Uebergang, der dann darin schon begonnen hat, wenn an dem dominium directum der Ertrag berechnet und als das Wesentliche angesehen, somit das Unberechenbare der Herrenschaft über ein Eigenthum, welche etwa für das Edle gehalten worden, dem Utile, welches hier das Vernünftige ist, nachgesetzt wird.

Es ist wohl an die anderthalb tausend Jahre, daß die Freiheit der Person durch das Christenthum zu erblühen angefangen hat und unter einem übrigens kleinen Theile des Menschengeschlechts allgemeines Princip geworden ist. Die Freiheit des Eigenthums aber ist seit gestern, kann man sagen, hier und da als Princip anerkannt worden. — Ein Beyspiel aus der Weltgeschichte über die Länge der Zeit, die der Geist braucht, in seinem Selbstbewußtseyn fortzuschreiten — und gegen die Ungeduld des Meynens.

§. 63.

Die Sache im Gebrauch ist eine einzelne nach Qualität und Quantität bestimmte und in Beziehung auf ein specifisches Bedürfniß. Aber ihre specifische Brauchbarkeit ist zugleich als quantitativ bestimmt vergleichbar mit andern Sachen von derselben Brauchbarkeit, so wie das specifische Bedürfniß, dem sie dient, zugleich Bedürfniß überhaupt und darin nach seiner Besonderheit eben so mit andern Bedürfnissen vergleichbar ist, und darnach auch die Sache mit solchen, die für andere Bedürfnisse brauchbar sind. Diese ihre Allgemeinheit, deren einfache Bestimmtheit aus der Particularität der Sache hervorgeht, so daß von dieser specifischen Qualität zugleich abstrahirt wird, ist der Werth der Sache, worin ihre wahrhafte Substantialität bestimmt und Gegenstand des Bewußtseyns ist. Als voller Eigenthümer der Sache bin ich es eben so von ihrem Werthe, als von dem Gebrauche derselben.

Der Lehensträger hat den Unterschied in seinem Eigenthum, daß er nur Eigenthümer des Gebrauchs, nicht des Werths der Sache seyn soll.

§. 64.

Die dem Besitze gegebene Form und das Zeichen sind selbst äußerliche Umstände, ohne die subjective Gegenwart des Willens, die allein deren Bedeutung und Werth ausmacht. Diese Gegenwart aber, die der Gebrauch, Benutzung oder sonstiges Aeußern des Willens ist, fällt in die Zeit, in Rücksicht welcher die Objectivität die Fortdauer dieses Aeußerns ist. Ohne diese wird die Sache, als von der Wirklichkeit des Willens und Besitzes verlassen, herrenlos; Ich verliere oder erwerbe daher Eigenthum durch Verjährung.

Die Verjährung ist daher nicht blos aus einer äußerlichen, dem strengen Recht zuwider laufenden Rücksicht in das Recht eingeführt worden, der Rücksicht, die Streitigkeiten und Verwirrungen abzuschneiden, die durch alte Ansprüche in die Sicherheit des Eigenthums kommen würden u. s. f. Sondern die Verjährung gründet sich auf die Bestimmung der Realität des Eigenthums, der Nothwendigkeit, daß der Wille, etwas zu haben, sich äußere. — Oeffentliche Denkmale sind National-Eigenthum oder eigentlich, wie die Kunstwerke überhaupt in Rücksicht auf Benutzung, gelten sie durch die ihnen inwohnende Seele der Erinnerung und der Ehre, als lebendige und selbstständige Zwecke; verlassen aber von dieser Seele, werden sie nach dieser Seite für eine Nation herrenlos und zufälliger Privat-Besitz, wie z. B. die griechischen, egyptischen Kunstwerke in der Türkey. — Das Privateigenthumsrecht der Familie eines Schriftstellers an dessen Productionen verjährt sich aus ähnlichem Grunde; sie werden in dem Sinne herrenlos, daß sie (auf entgegengesetzte Weise, wie jene Denkmale) in allgemeines Eigenthum übergehen und nach ihrer besondern Benutzung der Sache in zufälligen Privat-Besitz. — Bloßes Land, zu Gräbern oder auch für sich auf ewige Zeiten zum Nichtgebrauch geweyht, enthält eine leere ungegenwärtige Willkühr, durch deren Verletzung nichts wirkliches verletzt wird, deren Achtung daher auch nicht garantirt werden kann.

C.

Entäußerung des Eigenthums.

§. 65.

Meines Eigenthums kann ich mich entäußern, da es das Meinige nur ist, in so fern ich meinen Willen

darein lege, — so daß ich meine Sache überhaupt von mir als herrenlos lasse, (derelinquire) oder sie dem Willen eines andern zum Besitzen überlasse, — aber nur insofern die Sache ihrer Natur nach ein Aeußerliches ist.

§. 66.

Unveräußerlich sind daher diejenigen Güter, oder vielmehr substantiellen Bestimmungen, so wie das Recht an sie unverjährbar, welche meine eigenste Person und das allgemeine Wesen meines Selbstbewußtseyns ausmachen, wie meine Persönlichkeit überhaupt, meine allgemeine Willensfreyheit, Sittlichkeit, Religion.

Daß das, was der Geist seinem Begriffe nach oder an sich ist, auch im Daseyn und für sich sey, (somit Person, des Eigenthums fähig sey, Sittlichkeit, Religion habe) — diese Idee ist selbst sein Begriff; (als causa sui, das ist, als freye Ursache, ist er solches, cujus natura non potest concipi nisi existens. Spinoza Eth. S. I. Def. I.). In eben diesem Begriffe, nur durch sich selbst und als unendliche Rückkehr in sich aus der natürlichen Unmittelbarkeit seines Daseyns, das zu seyn, was er ist, liegt die Möglichkeit des Gegensatzes zwischen dem, was er nur an sich und nicht auch für sich ist, (§. 57.) so wie umgekehrt zwischen dem, was er nur für sich, nicht an sich ist (im Willen das Böse); — und hierin die Möglichkeit der Entäußerung der Persönlichkeit und seines substantiellen Seyns — diese Entäußerung geschehe auf eine bewußtlose oder ausdrückliche Weise. — Beyspiele von Entäußerung der Persönlichkeit sind die Sclaverey, Leibeigenschaft, Unfähigkeit Eigenthum zu besitzen, die Unfreyheit desselben u. s. f., Entäußerung der intelligenten Vernünftigkeit, Moralität, Sittlichkeit, Religion kommt vor

im Aberglauben, in der Andern eingeräumten Autorität und Vollmacht, mir, was ich für Handlungen begehen solle, (wenn einer sich ausdrücklich zum Raube, Morde u. s. f. oder zur Möglichkeit von Verbrechen verdingt) mir, was Gewissenspflicht, religiöse Wahrheit sey u. s. f. zu bestimmen und vorzuschreiben. — Das Recht an solches Unveräußerliche ist unverjährbar, denn der Akt, wodurch ich von meiner Persönlichkeit und substantiellem Wesen Besitz nehme, mich zu einem Rechts- und Zurechnungsfähigen, Moralischen, Religiösen mache, entnimmt diese Bestimmungen eben der Aeußerlichkeit, die allein ihnen die Fähigkeit gab, im Besitz eines andern zu seyn. Mit diesem Aufheben der Aeußerlichkeit fällt die Zeitbestimmung und alle Gründe weg, die aus meinem frühern Consens oder Gefallenlassen genommen werden können. Diese Rückkehr meiner in mich selbst, wodurch Ich mich als Idee, als rechtliche und moralische Person existirend mache, hebt das bisherige Verhältniß und das Unrecht auf, das Ich und der Andere meinem Begriff und Vernunft angethan hat, die unendliche Existenz des Selbstbewußtseyns als ein Aeußerliches behandeln lassen und behandelt zu haben. — Diese Rückkehr in mich deckt den Widerspruch auf, Andern meine Rechtfähigkeit, Sittlichkeit, Religiosität in Besitz gegeben zu haben, was ich selbst nicht besaß, und was sobald ich es besitze, eben wesentlich nur als das Meinige und nicht als ein Aeußerliches existirt. —

§ 67.

Von meinen besondern, körperlichen und geistigen Geschicklichkeiten und Möglichkeiten der Thätigkeit kann ich einzelne Productionen und einen in der Zeit beschränkten Gebrauch von einem andern veräußern, weil sie nach dieser Beschränkung ein äußerliches

Verhältniß zu meiner Totalität und Allgemeinheit erhalten. Durch die Veräußerung meiner ganzen durch die Arbeit concreten Zeit und der Totalität meiner Production würde ich das Substantielle derselben, meine allgemeine Thätigkeit und Wirklichkeit, meine Persönlichkeit zum Eigenthum eines andern machen.

Es ist dasselbe Verhältniß, wie oben §. 61. zwischen der Substanz der Sache und ihrer Benutzung; wie diese, nur insofern sie beschränkt ist, von jener verschieden ist, so ist auch der Gebrauch meiner Kräfte von ihnen selbst und damit von mir nur unterschieden, insofern er quantitativ beschränkt ist; — die Totalität der Aeußerungen einer Kraft ist die Kraft selbst, — der Accidenzen die Substanz, — der Besonderungen das Allgemeine.

§. 68.

Das Eigenthümliche an der geistigen Production kann durch die Art und Weise der Aeußerung unmittelbar in solche Aeußerlichkeit einer Sache umschlagen, die nun eben so von andern producirt werden kann; so daß mit deren Erwerb der nunmehrige Eigenthümer, außerdem daß er damit sich die mitgetheilten Gedanken oder die technische Erfindung zu eigen machen kann, welche Möglichkeit zum Theil (bei schriftstellerischen Werken) die einzige Bestimmung und den Werth des Erwerbs ausmacht, zugleich in den Besitz der allgemeinen Art und Weise, sich so zu äußern und solche Sachen vielfältig hervorzubringen, kommt.

Bey Kunstwerken ist die den Gedanken in einem äußerlichen Material verbildlichende Form als Ding so sehr das Eigenthümliche des producirenden Individuums, daß ein Nachmachen derselben wesentlich das

Product der eigenen geistigen und technischen Geschicklichkeit ist. Bey einem schriftstellerischen Werke ist die Form, wodurch es eine äußerliche Sache ist, so wie bey der Erfindung einer technischen Vorrichtung, mechanischer Art, — dort, weil der Gedanke nur in einer Reihe vereinzelter abstracter Zeichen, nicht in concreter Bildnerey dargestellt wird, hier, weil er überhaupt einen mechanischen Inhalt hat, — und die Art und Weise, solche Sachen als Sachen zu produciren, gehört unter die gewöhnlichen Fertigkeiten. — Zwischen den Extremen des Kunstwerks und der handwerksmäßigen Production giebt es übrigens Uebergänge, die bald mehr, bald weniger von dem einen oder dem andern an sich haben.

§. 69.

Indem der Erwerber eines solches Products an dem Exemplar als Einzelnem den vollen Gebrauch und Werth desselben besitzt, so ist er vollkommner und freyer Eigenthümer desselben als eines Einzelnen, obgleich der Verfasser der Schrift oder der Erfinder der technischen Vorrichtung Eigenthümer der allgemeinen Art und Weise bleibt, dergleichen Producte und Sachen zu vervielfältigen, als welche allgemeine Art und Weise er nicht unmittelbar veräußert hat, sondern sich dieselbe als eigenthümliche Aeußerung vorbehalten kann.

Das Substantielle des Rechts des Schriftstellers und Erfinders ist zunächst nicht darin zu suchen; daß er bey der Entäußerung des einzelnen Exemplars es willkührlich zur Bedingung macht, daß die damit in den Besitz des Andern kommende Möglichkeit, solche Producte nunmehr als Sachen gleichfalls hervorzubringen, nicht Eigenthum des Andern werde, sondern Eigenthum des Erfinders bleibe. Die erste Frage

ist, ob eine solche Trennung des Eigenthums der Sache von der mit ihr gegebenen Möglichkeit, sie gleichfalls zu produciren, im Begriffe zulässig ist und das volle, freye Eigenthum (§. 62.) nicht aufhebt, — worauf es erst in die Willkühr des ersten geistigen Producenten kommt, diese Möglichkeit für sich zu behalten, oder als einen Werth zu veräußern oder für sich keinen Werth darauf zu legen und mit der einzelnen Sache auch sie preis zu geben. Diese Möglichkeit hat nemlich das Eigne, an der Sache die Seite zu seyn, wornach diese nicht nur eine Besitzung, sondern ein Vermögen ist (s. unten §. 170. ff.) so daß dieß in der besondern Art und Weise des äußern Gebrauchs liegt, der von der Sache gemacht wird, und von dem Gebrauche, zu welchem die Sache unmittelbar bestimmt ist, verschieden und trennbar ist (er ist nicht, wie man es heißt, eine solche accessio naturalis, wie die foetura). Da nun der Unterschied in das seiner Natur nach Theilbare, in den äußerlichen Gebrauch fällt, so ist die Zurückbehaltung des einen Theils bey der Veräußerung des andern Theils des Gebrauchs nicht der Vorbehalt einer Herrenschaft ohne Utile. — Die bloß negative, aber allererste Beförderung der Wissenschaften und Künste ist, diejenigen, die darin arbeiten, gegen Diebstahl zu sichern und ihnen den Schutz ihres Eigenthums angedeihen zu lassen; wie die allererste und wichtigste Beförderung des Handels und der Industrie war, sie gegen die Räuberey auf den Landstraßen sicher zu stellen. — Indem übrigens das Geistesprodukt die Bestimmung hat, von andern Individuen aufgefaßt und ihrer Vorstellung, Gedächtniß, Denken u. s. f. zu eigen gemacht zu werden und ihre Aeußerung, wodurch sie das Gelernte (denn Lernen heißt nicht nur, mit dem Gedächtniß die Worte auswendig lernen — die Gedanken anderer können nur durch Denken aufgefaßt werden, und dieß Nach-den-

sen ist auch Lernen) gleichfalls zu einer *veräußerbaren Sache* machen, hat immer leicht irgend eine eigenthümliche *Form*, so daß sie das daraus erwachsende Vermögen als ihr Eigenthum betrachten und für sich das Recht solcher Production daraus behaupten können. Die Fortpflanzung der Wissenschaften überhaupt und das bestimmte Lehrgeschäft insbesondere ist, seiner Bestimmung und Pflicht nach, am bestimmtesten bey positiven Wissenschaften, der Lehre einer Kirche, der Jurisprudenz u. s. f. die *Repetition* festgesetzter, überhaupt schon geäußerter und von Außen aufgenommener Gedanken, somit auch in Schriften, welche dieß Lehrgeschäft und die Fortpflanzung und Verbreitung der Wissenschaften zum Zweck haben. In wie fern nun die in der wiederholenden Aeußerung sich ergebende *Form* den vorhandenen wissenschaftlichen Schatz und insbesondere die Gedanken solcher Anderer, die noch im äußerlichen Eigenthum ihrer Geistesproducte sind, in ein speciell geistiges Eigenthum des reproducirenden Individuums verwandle, und ihm hiemit das Recht, sie auch zu seinem äußerlichen Eigenthum zu machen, gebe oder in wie fern nicht, — in wie fern solche Wiederholung in einem schriftstellerischen Werke ein *Plagiat* werde, läßt sich nicht durch eine genaue Bestimmung angeben und hiemit nicht rechtlich und gesetzlich festsetzen. Das Plagiat müßte daher eine Sache der *Ehre* seyn und von dieser zurückgehalten werden. — Gesetze gegen den *Nachdruck* erfüllen daher ihren Zweck, das Eigenthum der Schriftsteller und der Verleger rechtlich zu sichern, zwar in dem bestimmten, aber sehr beschränkten Umfange. Die Leichtigkeit, absichtlich an der Form etwas zu ändern oder ein Modificatiönchen an einer großen Wissenschaft, an einer umfassenden Theorie, welche das Werk eines Andern ist, zu erfinden, oder schon die Unmöglichkeit, im Vortrage des Aufgefaßten bey den Worten des Ur-

hebers zu bleiben, führen für sich außer den besondern Zwecken, für welche eine solche Wiederholung nöthig wird, die unendliche Vielfachheit von Veränderungen herbey, die dem fremden Eigenthum den mehr oder weniger oberflächlichen Stempel des *Seinigen* aufdrücken; wie die hundert und aber hundert Compendien, Auszüge, Sammlungen u. s. f. Rechenbücher, Geometrieen, Erbauungsschriften u. s. f. zeigen, wie jeder Einfall einer kritischen Zeitschrift, Musenalmanachs, Conversationslexicons u. s. f. sogleich ebenfalls unter demselben oder einem veränderten Titel wiederholt, aber als etwas Eigenthümliches behauptet werden kann; — wodurch denn leicht dem Schriftsteller oder erfindenden Unternehmer der Gewinn, den ihm sein Werk oder Einfall versprach, zu Nichte gemacht oder gegenseitig heruntergebracht oder allen ruinirt wird. — Was aber die *Wirkung der Ehre* gegen das Plagiat betrifft, so ist dabey dieß auffallend, daß der Ausdruck *Plagiat* oder gar *gelehrter Diebstahl* nicht mehr gehört wird — es sey, entweder daß die Ehre ihre Wirkung gethan, das Plagiat zu verdrängen, oder daß es aufgehört hat, gegen die Ehre zu seyn und das Gefühl hierüber verschwunden ist, oder daß ein Einfällchen und Veränderung einer äußern Form sich als Originalität und selbstdenkendes Produciren so hoch anschlägt, um den Gedanken an ein Plagiat gar nicht in sich aufkommen zu lassen.

§. 70.

Die *umfassende* Totalität der äußerlichen Thätigkeit, *das Leben*, ist gegen die Persönlichkeit, als welche selbst *Diese und unmittelbar* ist, kein Aeußerliches. Die Entäußerung oder Aufopferung desselben ist vielmehr das Gegentheil, als das Daseyn *dieser* Persönlichkeit.

Ich habe daher zu jener Entäußerung überhaupt kein Recht, und nur eine sittliche Idee, als in welcher diese *unmittelbar* einzelne Persönlichkeit an sich untergegangen, und die deren *wirkliche* Macht ist, hat ein Recht darauf, so daß zugleich wie das Leben als solches *unmittelbar*, auch der Tod die *unmittelbare* Negativität desselben ist, daher er von Außen, als eine Natursache, oder im Dienste der Idee, von fremder Hand empfangen werden muß.

Uebergang vom Eigenthum zum Vertrage.

§. 71.

Das Daseyn ist als bestimmtes Seyn wesentlich Seyn für anderes; (siehe oben Anmerk. zu §. 48.) das Eigenthum, nach der Seite, daß es ein Daseyn als äußerliche Sache ist, ist für andere Aeußerlichkeiten und im Zusammenhange dieser Nothwendigkeit und Zufälligkeit. Aber als Daseyn des *Willens* ist es als für anderes nur *für den Willen* einer andern Person. Diese Beziehung von Willen auf Willen ist der eigenthümliche und wahrhafte Boden, in welchem die Freyheit *Daseyn* hat. Diese Vermittlung, Eigenthum nicht mehr nur vermittelst einer Sache und meines subjectiven Willens zu haben, sondern eben so vermittelst eines andern Willens, und hiemit in einem gemeinsamen Willen zu haben, macht die Sphäre des *Vertrags* aus.

Es ist durch die Vernunft eben so nothwendig, daß die Menschen in Vertrags-Verhältnisse eingehen, — schenken, tauschen, handeln u. s. f. als daß sie Eigenthum besitzen (§. 45. Anm.). Wenn für ihr

Bewußtseyn das Bedürfniß überhaupt, das Wohlwollen, der Nutzen u. s. f. es ist, was sie zu Verträgen führt, so ist es an sich die Vernunft, nehmlich die Idee des reellen (d. i. nur im Willen vorhandenen) Daseyns der freyen Persönlichkeit. — Der Vertrag setzt voraus, daß die darein tretenden sich als Personen und Eigenthümer anerkennen; da er ein Verhältniß des objectiven Geistes ist, so ist das Moment der Anerkennung schon in ihm enthalten und vorausgesetzt. (vergl. §. 35. 57. Anmerk.)

Zweyter Abschnitt.

Der Vertrag.

§. 72.

Das Eigenthum, von dem die Seite des Daseyns oder der *Aeußerlichkeit* nicht mehr nur eine Sache ist, sondern das Moment eines (und hiemit andern) Willens in sich enthält, kommt durch den *Vertrag* zu Stande, — als den Proceß, in welchem der Widerspruch, daß Ich für mich seyender, den andern Willen ausschließender Eigenthümer insofern *bin* und *bleibe*, als Ich in einem mit dem andern identischen Willen *aufhöre*, Eigenthümer zu seyn, sich darstellt und vermittelt.

§. 73.

Ich *kann* mich eines Eigenthums nicht nur, (§. 65.) als einer äußerlichen Sache entäußern, sondern *muß* durch den Begriff mich desselben als Eigenthums entäußern, damit mir *mein* Wille als *daseyend*, gegenständlich sey. Aber nach diesem Momente ist mein Wille als entäußerter zugleich ein *Anderer*. Dieß somit, worin diese Nothwendigkeit des Begriffes reell ist, ist die *Einheit* unterschiedener

Willen, in der also ihre Unterschiedenheit und Eigenthümlichkeit sich aufgiebt. Aber in dieser Identität ihres Willens ist (auf dieser Stufe) eben so dieß enthalten, daß jeder ein mit dem andern *nicht identischer*, für sich eigenthümlicher Wille sey und bleibe.

§. 74.

Dieß Verhältniß ist somit die Vermittelung eines in der absoluten Unterscheidung fürsichseyender Eigenthümer identischen Willens, und enthält, daß jeder mit seinem und des andern Willen, *aufhört* Eigenthümer zu seyn, es *bleibt* und es *wird*; — die Vermittlung des Willens, ein und zwar einzelnes Eigenthum aufzugeben und des Willens, ein solches, hiemit das eines andern, anzunehmen, und zwar in dem identischen Zusammenhange, daß das eine Wollen nur zum Entschluß kommt, insofern das andere Wollen vorhanden ist.

§. 75.

Da die beyden contrahirenden Theile als *unmittelbare* selbstständige Personen sich zu einander verhalten, so geht der Vertrag α) von der *Willkühr* aus; β) der identische Wille, der durch den Vertrag in das Daseyn tritt, ist nur *ein durch sie gesetzter*, somit nur *gemeinsamer*, nicht an und für sich allgemeiner; γ) der Gegenstand des Vertrags ist eine *einzelne äußerliche Sache*, denn nur eine solche ist ihrer bloßen Willkühr, sie zu entäußern (§. 65. ff.) unterworfen.

Unter den Begriff vom Vertrag kann daher die *Ehe* nicht subsumirt werden; diese Subsumtion ist in ihrer — Schändlichkeit, muß man sagen, — bey *Kant* (Metaphys. Anfangsgr. der Rechtslehre S. 106.

ff.) aufgestellt. — Eben so wenig liegt die Natur des *Staats* im Vertragsverhältnisse, ob der Staat, als ein Vertrag Aller mit Allen oder als ein Vertrag dieser Aller mit dem Fürsten und der Regierung genommen werde. — Die Einmischung dieses, so wie der Verhältnisse des Privat-Eigenthums überhaupt, in das Staats-Verhältniß, hat die größten Verwirrungen im Staatsrecht und in der Wirklichkeit hervorgebracht. Wie in frühern Perioden die Staatsrechte und Staatspflichten als ein unmittelbares Privateigenthum besonderer Individuen gegen das Recht des Fürsten und Staats angesehen und behauptet worden, so sind in einer neueren Zeitperiode die Rechte des Fürsten und des Staats als Vertrags-Gegenstände und auf ihn gegründet, als ein blos *Gemeinsames* des Willens und aus der Willkühr der in einen Staat Vereinigten Hervorgegangenes, betrachtet worden. — So verschieden einerseits jene beyde Standpunkte sind, so haben sie dieß gemein, die Bestimmungen des Privateigenthums in eine Sphäre übergetragen zu haben, die von ganz anderer und höherer Natur ist. — Siehe unten: Sittlichkeit und Staat. —

§. 76.

Formell ist der Vertrag, insofern die beyden Einwilligungen, wodurch der gemeinsame Wille zu Stande kommt, das negative Moment der Entäußerung einer Sache und das Positive der Annahme derselben, an die beyden Contrahenten vertheilt sind; — *Schenkungsvertrag*. — *Reell* aber kann er genannt werden, insofern *jeder* der *beyden* contrahirenden Willen die Totalität dieser vermittelnden Momente ist, somit darin eben so Eigenthümer wird und bleibt; — *Tauschvertrag*.

§. 77.

Indem jeder im reellen Vertrage *dasselbe* Eigenthum behält, mit welchem er eintritt und welches er zugleich aufgibt, so unterscheidet sich jenes *identisch* bleibende als das im Vertrage *an sich* seyende Eigenthum, von den äußerlichen Sachen, welche im Tausche ihren Eigenthümer verändern. Jenes ist der *Werth*, in welchem die Vertragsgegenstände bey aller qualitativen äußern Verschiedenheit der Sachen einander *gleich* sind, das *Allgemeine* derselben. (§. 63.)

Die Bestimmung, daß eine laesio enormis die im Vertrag eingegangene Verpflichtung aufhebe, hat somit ihre Quelle im Begriffe des Vertrags und näher in dem Momente, daß der contrahirende durch die Entäußerung seines Eigenthums, *Eigenthümer* und in näherer Bestimmung, quantitativ derselbe *bleibt*. Die Verletzung aber ist nicht nur enorm (als eine solche wird sie angenommen, wenn sie die *Hälfte* des Werths übersteigt) sondern *unendlich*, wenn über ein *unveräußerliches* Gut (§. 66.) ein Vertrag oder Stipulation überhaupt zu ihrer Veräußerung eingegangen wäre. — Eine *Stipulation* übrigens ist zunächst ihrem Inhalte nach vom Vertrage unterschieden, daß sie irgend einen einzelnen Theil oder Moment des ganzen Vertrags bedeutet, dann auch daß sie die *förmliche* Festsetzung desselben ist, wovon nachher. Sie enthält nach jener Seite nur die formelle Bestimmung des Vertrags, die Einwilligung des einen, etwas zu leisten und die Einwilligung des andern zu seyn, es anzunehmen; sie ist darum zu den sogenannten *einseitigen* Verträgen gezählt worden. Die Unterscheidung der Verträge in einseitige und zweyseitige, so wie andere Eintheilungen derselben im römischen Rechte sind theils oberflächliche Zusammenstellungen

stellungen nach einer einzelnen oft äußerlichen Rücksicht, wie der Art und Weise ihrer Förmlichkeit, theils vermischen sie unter andern auch Bestimmungen, welche die Natur des Vertrags selbst betreffen und solche, welche sich erst auf die Rechtspflege (actiones) und die rechtlichen Wirkungen nach dem positiven Gesetze beziehen, oft aus ganz äußerlichen Umständen herstammen und den Begriff des Rechts verletzen.

§. 78.

Der Unterschied von Eigenthum und Besitz, der substantiellen und der äußerlichen Seite (§. 45.), wird im Vertrag, zu dem Unterschiede des gemeinsamen Willens als Uebereinkunft, und der Verwirklichung derselben durch die Leistung. Jene zu Stande gekommene Uebereinkunft ist, für sich im Unterschiede von der Leistung, ein Vorgestelltes, welchem daher nach der eigenthümlichen Weise des Daseyns der Vorstellungen in Zeichen, (Encyklop. der philosoph. Wissenschaften §. 379. f.) ein besonderes Daseyn, in dem Ausdrucke der Stipulation durch Förmlichkeiten der Gebehrden und anderer symbolischer Handlungen, insbesondere in bestimmter Erklärung durch die Sprache, dem der geistigen Vorstellung würdigsten Elemente, zu geben ist.

Die Stipulation ist nach dieser Bestimmung zwar die Form, wodurch der im Vertrag abgeschlossene Inhalt als ein erst vorgestellter sein Daseyn hat. Aber das Vorstellen ist nur Form und hat nicht den Sinn, als ob damit der Inhalt noch ein subjectives, so oder so zu wünschendes und zu wollendes sey, sondern der Inhalt ist die durch den Willen vollbrachte Abschließung hierüber.

§. 79.

Die Stipulation enthält die Seite des Willens, daher das Substantielle des Rechtlichen im Vertrage, gegen welches der, insofern der Vertrag noch nicht erfüllt ist, noch bestehende Besitz für sich nur das Aeußerliche ist, das seine Bestimmung allein in jener Seite hat. Durch die Stipulation habe ich ein Eigenthum und besondere Willkühr darüber aufgegeben und es ist bereits Eigenthum des andern geworden, ich bin daher durch sie unmittelbar zur Leistung rechtlich verbunden.

Der Unterschied von einem bloßen Versprechen und einem Vertrag liegt darin, daß in jenem das, was ich schenken, thun, leisten wolle, als ein Zukünftiges ausgesprochen ist und noch eine subjective Bestimmung meines Willens bleibt, die ich hiemit noch ändern kann. Die Stipulation des Vertrags hingegen ist schon selbst das Daseyn meines Willensbeschlusses in dem Sinne, daß ich meine Sache hiemit veräußert, sie itzt aufgehört habe mein Eigenthum zu seyn und daß ich sie bereits als Eigenthum des Andern anerkenne. Die römische Unterscheidung zwischen pactum und contractus ist von schlechter Art. — Fichte hat einst die Behauptung aufgestellt, daß die Verbindlichkeit, den Vertrag zu halten, nur erst mit der beginnenden Leistung des andern für mich anfange, weil ich vor der Leistung in der Unwissenheit darüber sey, ob der andere es ernstlich mit seiner Aeußerung gemeint habe; die Verbindlichkeit vor der Leistung sey daher nur moralischer, nicht rechtlicher Natur. Allein die Aeußerung der Stipulation ist nicht eine Aeußerung überhaupt, sondern enthält den zu Stande gekommenen gemeinsamen Willen, in welchem die Willkühr der Gesinnung und ihrer Aenderung sich aufgehoben hat. Es handelt sich deswegen nicht um die Möglichkeit, ob der andere

innerlich anders gesinnt gewesen oder geworden sey, sondern ob er das Recht dazu habe. Wenn der andere auch zu leisten anfängt, bleibt mir gleichfalls die Willkühr des Unrechts. Jene Ansicht zeigt ihre Nichtigkeit gleich dadurch, daß das Rechtliche des Vertrags auf die schlechte Unendlichkeit, den Prozeß ins Unendliche, gestellt wäre, auf die unendliche Theilbarkeit der Zeit, der Materie, des Thuns u. s. f. Das Daseyn, das der Wille in der Förmlichkeit der Gebehrde, oder in der für sich bestimmten Sprache hat, ist schon sein als des intellectuellen, vollständiges Daseyn, von dem die Leistung nur die selbstlose Folge ist. — Daß es übrigens im positiven Rechte sogenannte Real-Contracte gibt, zum Unterschiede von sogenannten Consensual-Contracten in dem Sinne, daß jene nur für vollgültig angesehen werden, wenn zu der Einwilligung die wirkliche Leistung (res, traditio rei) hinzukommt, thut nichts zur Sache. Jene sind theils die besondern Fälle, wo mich diese Uebergabe erst in den Stand setzt, meinerseits leisten zu können, und meine Verbindlichkeit, zu leisten, sich allein auf die Sache, insofern ich sie in die Hände erhalten, bezieht, wie beym Darlehn, Leih-Contract und Depositum, (was auch noch bey andern Verträgen der Fall seyn kann); — ein Umstand, der nicht die Natur des Verhältnisses der Stipulation zur Leistung, sondern die Art und Weise des Leistens betrifft — theils bleibt es überhaupt der Willkühr überlassen, in einem Vertrag zu stipuliren, daß die Verbindlichkeit des einen zur Leistung nicht im Vertrage als solchem selbst liegen, sondern erst von der Leistung des andern abhängig seyn solle.

§. 80.

Die Eintheilung der Verträge und eine darauf gegründete verständige Abhandlung ihrer Arten ist nicht von

äußerlichen Umständen, sondern von Unterschieden, die in der Natur des Vertrags selbst liegen, herzunehmen. — Diese Unterschiede sind der von formellem und von reellem Vertrag, dann von Eigenthum und von Besitz und Gebrauch, Werth und von specifischer Sache. Es ergeben sich demnach folgende Arten: (Die hier gegebene Eintheilung trifft im Ganzen mit der Kantischen Eintheilung Metaph. Anfangsgründe der Rechtslehre S. 120. ff. zusammen und es wäre längst zu erwarten gewesen, daß der gewöhnliche Schlendrian der Eintheilung der Verträge in Real- und Consensual- genannte und ungenannte Contracte u. s. f. gegen die vernünftige Eintheilung aufgegeben worden wäre.)

A) Schenkungsvertrag, und zwar

1) einer Sache; eigentlich sogenannte Schenkung,

2) das Leihen einer Sache, als Verschenkung eines Theils oder des beschränkten Genusses und Gebrauchs derselben, der Verleiher bleibt hiebey Eigenthümer der Sache; (mutuum und commodatum ohne Zinsen). Die Sache ist dabey entweder eine specifische, oder aber wird sie wenn sie auch eine solche ist, doch als eine allgemeine angesehen oder gilt (wie Geld) als eine für sich allgemeine.

3) Schenkung einer Dienstleistung überhaupt, z. B. der bloßen Aufbewahrung eines Eigenthums (depositum); — die Schenkung einer Sache mit der besondern Bedingung, daß der andere erst Eigenthümer wird auf den Zeitpunkt des Todes des Schenkenden d. h. auf den Zeitpunkt, wo dieser ohnehin nicht mehr Eigenthümer ist, die testamentarische Disposition, liegt nicht im Begriffe des Vertrags, sondern setzt die bürgerliche Gesellschaft und eine positive Gesetzgebung voraus.

B) Tauschvertrag,

1) Tausch als solcher:

α) einer Sache überhaupt d. i. einer specifischen Sache gegen eine andere desgleichen.

β) Kauf und Verkauf; (emtio venditio) Tausch einer specifischen Sache gegen eine, die als die allgemeine bestimmt ist, d. i. welche nur als der Werth ohne die andere specifische Bestimmung zur Benutzung gilt, — gegen Geld.

2) Vermiethung (locatio conductio) Veräußerung des temporären Gebrauchs eines Eigenthums gegen Miethzins, und zwar

α) einer specifischen Sache, eigentliche Vermiethung — oder

β) einer allgemeinen Sache, so daß der Verleiher nur Eigenthümer dieser, oder, was dasselbe ist, des Werthes bleibt, — Anleihe (mutuum, jenes auch commodatum mit einem Miethzins; — die weitere empirische Beschaffenheit der Sache, ob sie ein Stock, Geräthe, Haus u. s. f. res fungibilis oder non fungibilis ist, bringt (wie im Verleihen als Schenken No. 2.) andere besondere, übrigens aber nicht wichtige Bestimmungen herbey.)

3) Lohnvertrag (locatio operae) Veräußerung meines Producirens oder Dienstleistens, insofern es nehmlich veräußerlich ist, auf eine beschränkte Zeit oder nach sonst einer Beschränkung (s. §. 67.).

Verwandt ist hiemit das Mandat und andere Verträge, wo die Leistung auf Character und Zutrauen oder auf höhern Talenten beruht und eine Incommensurabilität des Geleisteten gegen einen äußern Werth (der hier auch nicht Lohn, sondern Honorar heißt) eintritt.

C) Vervollständigung eines Vertrags (cautio) durch Verpfändung.

Bey den Verträgen, wo Ich die Benutzung einer Sache veräußere, bin ich nicht im Besitz, aber noch Eigenthümer derselben; (wie bey der Vermiethung). Ferner kann ich bei Tausch-, Kauf-, auch Schenkungsverträgen Eigenthümer geworden seyn, ohne noch im Besitz zu seyn, so wie überhaupt in Ansehung irgend einer Leistung, wenn nicht: Zug um Zug, statt findet, diese Trennung eintritt. Daß ich nun auch im wirklichen Besitze des Werths, als welcher noch oder bereits mein Eigenthum ist, in dem einen Falle bleibe, oder in dem andern Falle darein gesetzt werde, ohne daß ich im Besitze der specifischen Sache bin, die ich überlasse oder die mir werden soll, dieß wird durch das Pfand bewirkt, — eine specifische Sache, die aber nur nach dem Werthe meines zum Besitz überlassenen oder des mir schuldigen Eigenthums, mein Eigenthum ist, nach ihrer specifischen Beschaffenheit und Mehrwerthe aber Eigenthum des Verpfändenden bleibt. Die Verpfändung ist daher nicht selbst ein Vertrag, sondern nur eine Stipulation (§. 77.) das einen Vertrag in Rücksicht auf den Besitz des Eigenthums vervollständigende Moment. — Hypothek, Bürgschaft sind besondere Formen hievon.

§. 81.

Im Verhältniß unmittelbarer Personen zu einander überhaupt ist ihr Wille, eben so sehr wie an sich identisch und im Vertrage von ihnen gemeinsam gesetzt, so auch ein besonderer. Es ist, weil sie unmittelbare Personen sind, zufällig, ob ihr besonderer Wille mit dem an sich seyenden Willen übereinstimmend sey, der durch jenen allein seine Existenz hat. Als besonderer für

sich vom allgemeinen verschieden, tritt er in Willkühr und Zufälligkeit der Einsicht und des Wollens gegen das auf, was an sich Recht ist, — das Unrecht.

Den Uebergang zum Unrecht macht die logische höhere Nothwendigkeit, daß die Momente des Begriffs, hier das Recht an sich, oder der Wille als allgemeiner, und das Recht in seiner Existenz, welche eben die Besonderheit des Willens ist, als für sich verschieden gesetzt seyen, was zur abstracten Realität des Begriffs gehört. — Diese Besonderheit des Willens für sich aber ist Willkühr und Zufälligkeit, die ich im Vertrage nur als Willkühr über eine einzelne Sache, nicht als die Willkühr und Zufälligkeit des Willens selbst aufgegeben habe.

Dritter Abschnitt.

Das Unrecht.

§. 82.

Im Vertrage ist das Recht an sich als ein Gesetztes, seine innere Allgemeinheit als ein Gemeinsames der Willkühr und besondern Willens. Diese Erscheinung des Rechts, in welchem dasselbe und sein wesentliches Daseyn, der besondere Wille, unmittelbar d. i. zufällig übereinstimmen, geht im Unrecht zum Schein fort, — zur Entgegensetzung des Rechts an sich und des besondern Willens, als in welchem es ein besonderes Recht wird. Die Wahrheit dieses Scheins aber ist, daß er nichtig ist und daß das Recht durch das Negiren dieser seiner Negation sich wieder herstellt, durch welchen Proceß seiner Vermittlung, aus seiner Negation zu sich zurück zu kehren, es sich als Wirkliches und Geltendes bestimmt, da es zuerst nur an sich und etwas Unmittelbares war.

§. 83.

Das Recht, das als ein Besonderes und damit Mannichfaltiges gegen seine an sich seyende Allgemeinheit

und Einfachheit die Form eines Scheines erhält, ist ein solcher Schein theils an sich oder unmittelbar, theils wird es durch das Subject als Schein, theils schlechthin als nichtig gesetzt, — unbefangenes oder bürgerliches Unrecht, Betrug und Verbrechen.

A.

Unbefangenes Unrecht.

§. 84.

Die Besitznahme (§. 54.) und der Vertrag für sich und nach ihren besondern Arten, zunächst verschiedene Aeußerungen und Folgen meines Willens überhaupt, sind, weil der Wille das in sich Allgemeine ist, in Beziehung auf das Anerkennen anderer Rechtsgründe. In ihrer Aeußerlichkeit gegen einander und Mannichfaltigkeit liegt es, daß sie in Beziehung auf eine und dieselbe Sache verschiedenen Personen angehören können, deren jede aus ihrem besondern Rechtsgrunde die Sache für ihr Eigenthum ansieht; womit Rechts-Collisionen entstehen.

§. 85.

Diese Collision, in der die Sache aus einem Rechtsgrunde angesprochen wird, und welche die Sphäre des bürgerlichen Rechtsstreits ausmacht, enthält die Anerkennung des Rechts als des Allgemeinen und Entscheidenden, so daß die Sache dem gehören soll, der das Recht dazu hat. Der Streit betrifft nur die Subsumtion der Sache unter das Eigenthum des einen oder des andern; — ein schlechtweg negatives Urtheil, wo im Prädicate des Meinigen nur das Besondere negirt wird.

§. 86.

In den Partheyen ist die Anerkennung des Rechts mit dem entgegengesetzten besondern Interesse und eben solcher Ansicht verbunden. Gegen diesen Schein tritt zugleich in ihm selbst (vorherg. §.) das Recht an sich als vorgestellt und gefodert hervor. Es ist aber zunächst nur als ein Sollen, weil der Wille noch nicht als ein solcher vorhanden ist, der sich von der Unmittelbarkeit des Interesses befreyt, als besonderer den allgemeinen Willen zum Zwecke hätte; noch ist er hier als eine solche anerkannte Wirklichkeit bestimmt, gegen welche die Partheyen auf ihre besondere Ansicht und Interesse Verzicht zu thun hätten.

B.

Betrug.

§. 87.

Das Recht an sich in seinem Unterschiede von dem Recht als besonderem und daseyenden, ist als ein gefodertes, zwar als das Wesentliche bestimmt, aber darin zugleich nur ein gefodertes, nach dieser Seite etwas blos subjectives, damit unwesentliches und blos scheinendes. So das Allgemeine von dem besondern Willen zu einem nur Scheinenden, — zunächst im Vertrage zur nur äußerlichen Gemeinsamkeit des Willens herabgesetzt, ist es der Betrug.

§. 88.

Im Vertrage erwerbe ich ein Eigenthum um der besondern Beschaffenheit der Sache willen, und zugleich nach ihrer innern Allgemeinheit theils nach dem Werthe, theils als aus dem Eigenthum des andern. Durch die Willkühr des andern kann mir ein falscher Schein hierüber

vorgebracht werden, so daß es mit dem Vertrage als beyderseitiger freyer Einwilligung des Tausches über diese Sache, nach ihrer unmittelbaren Einzelnheit, seine Richtigkeit hat, aber die Seite des an sich seyenden Allgemeinen darin fehlt. (Das unendliche Urtheil nach seinem positiven Ausdrucke oder identischen Bedeutung. (s. Encyklop. der philosoph. Wissensch. §. 121.))

§. 89.

Daß gegen diese Annahme der Sache blos als dieser, und gegen den blos meynenden, so wie den willkührlichen Willen, das Objective oder Allgemeine theils als Werth, erkennbar, theils als Recht geltend sey, theils die gegen das Recht subjective Willkühr aufgehoben werde, — ist hier zunächst gleichfalls nur eine Foderung.

C.

Zwang und Verbrechen.

§. 90.

Daß mein Wille im Eigenthum sich in eine äußerliche Sache legt, darin liegt, daß er eben so sehr als er in ihr reflectirt wird, an ihr ergriffen und unter die Nothwendigkeit gesetzt wird. Er kann darin theils Gewalt überhaupt leiden, theils kann ihm durch die Gewalt zur Bedingung irgend eines Besitzes oder positiven Seyns eine Aufopferung oder Handlung gemacht, — Zwang angethan werden.

§. 91.

Als Lebendiges kann der Mensch wohl bezwungen d. h. seine physische und sonst äußerliche Seite unter die Gewalt Anderer gebracht, aber der freye Wille kann an

und für sich nicht gezwungen werden (§. 5.), als nur sofern er sich selbst aus der Aeußerlichkeit, an der er festgehalten wird, oder aus deren Vorstellung nicht zurückzieht (§. 7.). Es kann nur der zu etwas gezwungen werden, der sich zwingen lassen will.

§. 92.

Weil der Wille, nur insofern er Daseyn hat, Idee oder wirklich frey und das Daseyn, in welches er sich gelegt hat, Seyn der Freyheit ist, so zerstört Gewalt oder Zwang in ihrem Begriff sich unmittelbar selbst, als Aeußerung eines Willens, welche die Aeußerung oder Daseyn eines Willens aufhebt. Gewalt oder Zwang ist daher, abstract genommen, unrechtlich.

§. 93.

Der Zwang hat davon, daß er sich in seinem Begriffe zerstört, die reelle Darstellung darin, daß Zwang durch Zwang aufgehoben wird; er ist daher nicht nur bedingt rechtlich, sondern nothwendig, — nemlich als zweyter Zwang, der ein Aufheben eines ersten Zwanges ist.

Verletzung eines Vertrags durch Nichtleistung des Stipulirten, oder der Rechts-Pflichten gegen die Familie, Staat, durch Thun oder Unterlassen, ist insofern erster Zwang oder wenigstens Gewalt, als ich ein Eigenthum, das eines andern ist, oder eine schuldige Leistung demselben vorenthalte oder entziehe. — Pädagogischer Zwang, oder Zwang gegen Wildheit und Rohheit ausgeübt, erscheint zwar als erster nicht auf Vorangehung eines ersten erfolgend. Aber der nur natürliche Wille ist an sich Gewalt gegen die an sich seyende Idee der Freyheit, welche gegen solchen

ungebildeten Willen in Schutz zu nehmen und in ihm zur Geltung zu bringen ist. Entweder ist ein sittliches Daseyn in Familie oder Staat schon gesetzt, gegen welche jene Natürlichkeit eine Gewaltthätigkeit ist, oder es ist nur ein Naturzustand; — Zustand der Gewalt überhaupt vorhanden, so begründet die Idee gegen diesen ein Herrenrecht.

§. 94.

Das abstracte Recht ist Zwangsrecht, weil das Unrecht gegen dasselbe eine Gewalt gegen das Daseyn meiner Freyheit in einer äußerlichen Sache ist; die Erhaltung dieses Daseyns gegen die Gewalt hiemit selbst als eine äußerliche Handlung und eine jene erste aufhebende Gewalt ist.

Das abstracte oder strenge Recht sogleich von vorn herein als ein Recht definiren, zu dem man zwingen dürfe, — heißt es an einer Folge auffassen, welche erst in dem Umwege des Unrechts eintritt.

§. 95.

Der erste Zwang als Gewalt von dem Freyen ausgeübt, welche das Daseyn der Freyheit in seinem concreten Sinne, das Recht als Recht verletzt, ist Verbrechen, — ein negativ-unendliches Urtheil in seinem vollständigen Sinne, (siehe meine Logik IIter B. S. 99.) durch welches nicht nur das Besondere, die Subsumtion einer Sache unter meinen Willen (§. 85.), sondern zugleich das Allgemeine, Unendliche im Prädicate des Meinigen, die Rechtsfähigkeit und zwar ohne die Vermittlung meiner Meynung (wie im Betrug) (§. 88.), eben so gegen diese negirt wird, — die Sphäre des peinlichen Rechts.

Das Recht, dessen Verletzung das Verbrechen ist, hat zwar bis hieher nur erst die Gestaltungen, die wir gesehen haben, das Verbrechen hiemit auch zunächst nur die auf diese Bestimmungen sich beziehende nähere Bedeutung. Aber das in diesen Formen Substantielle ist das Allgemeine, das in seiner weitern Entwickelung und Gestaltung dasselbe bleibt und daher eben so dessen Verletzung, das Verbrechen, seinem Begriffe nach. Den besondern, weiter bestimmten Inhalt, z. B. in Meyneid, Staatsverbrechen, Münz- Wechsel-Verfälschung u. s. f. betrifft daher auch die im folgenden §. zu berücksichtigende Bestimmung.

§. 96.

Insofern es der daseyende Wille ist, welcher allein verletzt werden kann, dieser aber im Daseyn in die Sphäre eines quantitativen Umfangs, so wie qualitativer Bestimmungen eingetreten, somit darnach verschieden ist, so macht es eben so einen Unterschied für die objective Seite der Verbrechen aus, ob solches Daseyn und dessen Bestimmtheit überhaupt in ihrem ganzen Umfang, hiemit in der ihrem Begriffe gleichen Unendlichkeit, (wie in Mord, Sclaverey, Religionszwang u. s. f.) oder nur nach einem Theile, so wie nach welcher qualitativen Bestimmung verletzt ist.

Die Stoische Ansicht, daß es nur Eine Tugend und Ein Laster giebt, die Drakonische Gesetzgebung, die jedes Verbrechen mit dem Tode bestraft, wie die Rohheit der formellen Ehre, welche die unendliche Persönlichkeit in jede Verletzung legt, haben dieß gemein, daß sie bey dem abstracten Denken des freyen Willens und der Persönlichkeit stehen bleiben und sie nicht in ihrem concreten und bestimmten Daseyn, das sie als Idee haben muß, nehmen. — Der Unterschied von Raub und Diebstahl bezieht sich auf das

qualitative, daß bey jenem Ich auch als gegenwärtiges Bewußtseyn, also als diese subjective Unendlichkeit verletzt und persönliche Gewalt gegen mich verübt ist. — Manche qualitative Bestimmungen, wie die Gefährlichkeit für die öffentliche Sicherheit, haben in den weiter bestimmten Verhältnissen ihren Grund, aber sind auch öfters erst auf dem Umwege der Folgen, statt aus dem Begriffe der Sache, aufgefaßt; — wie eben das gefährlichere Verbrechen für sich in seiner unmittelbaren Beschaffenheit, eine dem Umfange oder der Qualität nach schwerere Verletzung ist. — Die subjective moralische Qualität bezieht sich auf den höhern Unterschied, in wiefern ein Ereigniß und That überhaupt eine Handlung ist, und betrifft deren subjective Natur selbst, wovon nachher.

§. 97.

Die geschehene Verletzung des Rechts als Rechts ist zwar eine positive, äußerliche Existenz, die aber in sich nichtig ist. Die Manifestation dieser ihrer Nichtigkeit ist die ebenso in die Existenz tretende Vernichtung jener Verletzung, — die Wirklichkeit des Rechts, als seine sich mit sich durch Aufhebung seiner Verletzung vermittelnde Nothwendigkeit.

§. 98.

Die Verletzung als nur an dem äußerlichen Daseyn oder Besitze ist ein Uebel, Schaden an irgend einer Weise des Eigenthums oder Vermögens; die Aufhebung der Verletzung als einer Beschädigung ist die civile Genugthuung als Ersatz, insofern ein solcher überhaupt Statt finden kann.

In dieser Seite der Genugthuung muß schon an die Stelle der qualitativen specifischen Beschaffenheit

des Schadens, insofern die Beschädigung eine Zerstörung und überhaupt unwiederherstellbar ist, die allgemeine Beschaffenheit derselben, als Werth, treten.

§. 99.

Die Verletzung aber, welche dem an sich seyenden Willen (und zwar hiemit eben so diesem Willen des Verletzers, als des Verletzten und Aller) widerfahren, hat an diesem an sich seyenden Willen als solchem keine positive Existenz, so wenig als an dem bloßen Producte. Für sich ist dieser an sich seyende Wille (das Recht, Gesetz an sich) vielmehr das nicht äußerlich existirende und insofern das Unverletzbare. Eben so ist die Verletzung für den besondern Willen des Verletzten und der Uebrigen nur etwas Negatives. Die positive Existenz der Verletzung ist nur als der besondere Wille des Verbrechers. Die Verletzung dieses als eines daseyenden Willens also ist das Aufheben des Verbrechens, das sonst gelten würde und ist die Wiederherstellung des Rechts.

Die Theorie der Strafe ist eine der Materien, die in der positiven Rechtswissenschaft neuerer Zeit am schlechtesten weggekommen sind, weil in dieser Theorie der Verstand nicht ausreicht, sondern es wesentlich auf den Begriff ankommt. — Wenn das Verbrechen und dessen Aufhebung, als welche sich weiterhin als Strafe bestimmt, nur als ein Uebel überhaupt betrachtet wird, so kann man es freylich als unvernünftig ansehen, ein Uebel blos deswegen zu wollen, weil schon ein anderes Uebel vorhanden ist. (Klein Grundſ. des peinlichen Rechts §. 9. f.) Dieser oberflächliche Charakter eines Uebels wird in den verschiedenen Theorieen über die Strafe der Verhütungs- Abschreckungs- Androhungs- Besserungs- u. s. w. Theorie, als das Erste vorausgesetzt, und was dagegen heraus-

herauskommen soll, ist eben so oberflächlich als ein Gutes bestimmt. Es ist aber weder blos um ein Uebel, noch um dieß oder jenes Gute zu thun, sondern es handelt sich bestimmt um Unrecht und um Gerechtigkeit. Durch jene oberflächlichen Gesichtspunkte aber wird die objective Betrachtung der Gerechtigkeit, welche der erste und substantielle Gesichtspunkt bey dem Verbrechen ist, bey Seite gestellt, und es folgt von selbst, daß der moralische Gesichtspunkt, die subjective Seite des Verbrechens, vermischt mit trivialen psychologischen Vorstellungen von den Reizen und der Stärke sinnlicher Triebfedern gegen die Vernunft, von psychologischem Zwang und Einwirkung auf die Vorstellung (als ob eine solche nicht durch die Freyheit eben sowohl zu etwas nur zufälligem herabgesetzt würde) — zum Wesentlichen wird. Die verschiedenen Rücksichten, welche zu der Strafe als Erscheinung und ihrer Beziehung auf das besondere Bewußtseyn gehören, und die Folgen auf die Vorstellung (abzuschrecken, zu bessern u. s. f.) betreffen, sind an ihrer Stelle, und zwar vornehmlich blos in Rücksicht der Modalität der Strafe, wohl von wesentlicher Betrachtung, aber setzen die Begründung voraus, daß das Strafen an und für sich gerecht sey. In dieser Erörterung kommt es allein darauf an, daß das Verbrechen und zwar nicht als die Hervorbringung eines Uebels, sondern als Verletzung des Rechts als Rechts aufzuheben ist, und dann welches die Existenz ist, die das Verbrechen hat und die aufzuheben ist; sie ist das wahrhafte Uebel, das wegzuräumen ist, und worin sie liege, der wesentliche Punkt; so lange die Begriffe hierüber nicht bestimmt erkannt sind, so lange muß Verwirrung in der Ansicht der Strafe herrschen.

§. 100.

Die Verletzung, die dem Verbrecher widerfährt, ist nicht nur an sich gerecht, — als gerecht ist sie zugleich sein an sich seyender Wille, ein Daseyn seiner Freyheit, sein Recht; sondern sie ist auch ein Recht an den Verbrecher selbst, d. i. in seinem daseyenden Willen, in seiner Handlung gesetzt. Denn in seiner als eines Vernünftigen Handlung liegt, daß sie etwas allgemeines, daß durch sie ein Gesetz aufgestellt ist, das er in ihr für sich anerkannt hat, unter welches er also, als unter sein Recht subsumirt werden darf.

Beccaria hat dem Staate das Recht zur Todesstrafe bekanntlich aus dem Grunde abgesprochen, weil nicht präsumirt werden könne, daß im gesellschaftlichen Vertrage die Einwilligung der Individuen, sich tödten zu lassen, enthalten sey, vielmehr das Gegentheil angenommen werden müsse. Allein der Staat ist überhaupt nicht ein Vertrag (s. §. 75.), noch ist der Schutz und die Sicherung des Lebens und Eigenthums der Individuen als Einzelner so unbedingt sein substantielles Wesen, vielmehr ist er das Höhere, welches dieses Leben und Eigenthum selbst auch in Anspruch nimmt und die Aufopferung desselben fodert. — Ferner ist nicht nur der Begriff des Verbrechens, das Vernünftige desselben an und für sich, mit oder ohne Einwilligung der Einzelnen, was der Staat geltend zu machen hat, sondern auch die formelle Vernünftigkeit, das Wollen des Einzelnen, liegt in der Handlung des Verbrechers. Daß die Strafe darin als sein eignes Recht enthaltend, angesehen wird, darin wird der Verbrecher als Vernünftiges geehrt. — Diese Ehre wird ihm nicht zu Theil, wenn aus seiner That selbst nicht der Begriff und der Maßstab seiner Strafe genommen wird; — eben so wenig

auch, wenn er nur als schädliches Thier betrachtet wird, das unschädlich zu machen sey, oder in den Zwecken der Abschreckung und Besserung. — Ferner in Rücksicht auf die Weise der Existenz der Gerechtigkeit ist ohnehin die Form, welche sie im Staate hat, nehmlich als Strafe, nicht die einzige Form und der Staat nicht die bedingende Voraussetzung der Gerechtigkeit an sich.

§. 101.

Das Aufheben des Verbrechens ist insofern Wiedervergeltung, als sie dem Begriffe nach Verletzung der Verletzung ist und dem Daseyn nach das Verbrechen einen bestimmten, qualitativen und quantitativen Umfang, hiemit auch dessen Negation als Daseyn einen eben solchen hat. Diese auf dem Begriffe beruhende Identität ist aber nicht die Gleichheit in der specifischen, sondern in der an sich seyenden Beschaffenheit der Verletzung, — nach dem Werthe derselben.

Da in der gewöhnlichen Wissenschaft die Definition einer Bestimmung, hier der Strafe, aus der allgemeinen Vorstellung der psychologischen Erfahrung des Bewußtseyns genommen werden soll, so würde diese wohl zeigen, daß das allgemeine Gefühl der Völker und Individuen bey dem Verbrechen ist und gewesen ist, daß es Strafe verdiene und dem Verbrecher geschehen solle, wie er gethan hat. Es ist nicht abzusehen, wie diese Wissenschaften, welche die Quelle ihrer Bestimmungen in der allgemeinen Vorstellung haben, das anderemal einer solchen auch sogenannten allgemeinen Thatsache des Bewußtseyns widersprechende Sätze annehmen. — Eine Hauptschwierigkeit hat aber die Bestimmung der Gleichheit in die Vorstellung der Wiedervergeltung herein-

gebracht; die Gerechtigkeit der Strafbestimmungen nach ihrer qualitativen und quantitativen Beschaffenheit ist aber ohnehin ein späteres, als das Substantielle der Sache selbst. Wenn man sich auch für dieses weitere Bestimmen nach andern Principien umsehen müßte, als für das Allgemeine der Strafe, so bleibt dieses, was es ist. Allein der Begriff selbst muß überhaupt das Grundprincip auch für das Besondere enthalten. Diese Bestimmung des Begriffs ist aber eben jener Zusammenhang der Nothwendigkeit, daß das Verbrechen als der an sich nichtige Wille, somit seine Vernichtung, — die als Strafe erscheint, in sich selbst enthält. Die innere Identität ist es, die am äußerlichen Daseyn sich für den Verstand als Gleichheit reflectirt. Die qualitative und quantitative Beschaffenheit des Verbrechens und seines Aufhebens fällt nun in die Sphäre der Aeußerlichkeit; in dieser ist ohnehin keine absolute Bestimmung möglich; (vergl. §. 49.) diese bleibt im Felde der Endlichkeit nur eine Foderung, die der Verstand immer mehr zu begrenzen hat, was von der höchsten Wichtigkeit ist, die aber ins Unendliche fortgeht und nur eine Annäherung zuläßt, die perennirend ist. — Uebersieht man nicht nur diese Natur der Endlichkeit, sondern bleibt man auch vollends bey der abstracten, specifischen Gleichheit stehen, so entsteht nicht nur eine unübersteigliche Schwierigkeit, die Strafen zu bestimmen (vollends wenn noch die Psychologie die Größe der sinnlichen Triebfedern, und die damit verbundene, — wie man will, entweder um so größere Stärke des bösen Willens, oder auch die um so geringere Stärke und Freyheit des Willens überhaupt herbeybringt) sondern es ist sehr leicht, die Wiedervergeltung der Strafe, (als Diebstahl um Diebstahl, Raub um Raub, Aug um Aug, Zahn um Zahn, wobey man sich vollends den Thäter als ein-

äugig oder zahnlos vorstellen kann,) als Absurdität darzustellen, mit der aber der Begriff nichts zu thun hat, sondern die allein jener herbeygebrachten specifischen Gleichheit zu Schulden kommt. Der Werth als das innere Gleiche von Sachen, die in ihrer Existenz specifisch ganz verschieden sind, ist eine Bestimmung, die schon bey den Verträgen (s. oben) ingleichen in der Civilklage gegen Verbrechen (§. 95.) vorkommt, und wodurch die Vorstellung aus der unmittelbaren Beschaffenheit der Sache in das Allgemeine hinübergehoben wird. Bey dem Verbrechen, als in welchem das Unendliche der That die Grundbestimmung ist, verschwindet das blos äußerlich Specifische um so mehr und die Gleichheit bleibt nur die Grundregel für das Wesentliche, was der Verbrecher verdient hat, aber nicht für die äußere specifische Gestalt dieses Lohns. Nur nach der letztern sind Diebstahl, Raub und Geld-, Gefängnißstrafe u. s. f. schlechthin Ungleiche, aber nach ihrem Werthe, ihrer allgemeinen Eigenschaft, Verletzungen zu seyn, sind die Vergleichbare. Es ist dann, wie bemerkt, die Sache des Verstandes, die Annäherung an die Gleichheit dieses ihres Werths zu suchen. Wird der an sich seyende Zusammenhang des Verbrechens und seiner Vernichtung und dann der Gedanke des Werthes und der Vergleichbarkeit beyder nach dem Werthe nicht gefaßt, so kann es dahin kommen, daß man (Klein Grundſ. des peinl. Rechts §. 9.) in einer eigentlichen Strafe eine nur willkührliche Verbindung eines Uebels mit einer unerlaubten Handlung sieht.

§. 102.

Das Aufheben des Verbrechens ist in dieser Sphäre der Unmittelbarkeit des Rechts zunächst Rache, dem Inhalte nach gerecht, insofern sie Wiedervergeltung ist. Aber

der Form nach ist sie die Handlung eines subjectiven Willens, der in jede geschehene Verletzung seine Unendlichkeit legen kann und dessen Gerechtigkeit daher überhaupt zufällig, so wie er auch für den anderen nur als besonderer ist. Die Rache wird hiedurch, daß sie als positive Handlung eines besondern Willens ist, eine neue Verletzung: sie verfällt als dieser Widerspruch in den Progreß ins Unendliche und erbt sich von Geschlechtern zu Geschlechtern ins Unbegrenzte fort.

Wo die Verbrechen nicht als crimina publica, sondern privata (wie bey den Juden, bey den Römern Diebstahl, Raub, bey den Engländern noch in einigem u. s. f.) verfolgt und bestraft werden, hat die Strafe wenigstens noch einen Theil von Rache an sich. Von der Privat-Rache ist die Racheübung der Heroen, abentheuernder Ritter u. s. f. verschieden, die in die Entstehung der Staaten fällt.

§. 103.

Die Foderung, daß dieser Widerspruch; (wie der Widerspruch beym andern Unrecht) (§. 86. 89.) der hier an der Art und Weise des Aufhebens des Unrechts vorhanden ist, aufgelößt sey, ist die Foderung einer vom subjectiven Interesse und Gestalt, so wie von der Zufälligkeit der Macht befreyten, so nicht rächenden, sondern strafenden Gerechtigkeit. Darin liegt zunächst die Foderung eines Willens, der als besonderer subjectiver Wille das Allgemeine als solches wolle. Dieser Begriff der Moralität aber ist nicht nur ein gefodertes, sondern in dieser Bewegung selbst hervorgegangen.

§. 104.

Uebergang vom Recht in Moralität.

Das Verbrechen und die rächende Gerechtigkeit stellt nemlich die Gestalt der Entwickelung des Willens, als in die Unterscheidung des allgemeinen an sich und des einzelnen für sich gegen jenen seyenden, hinausgegangen dar und ferner, daß der an sich seyende Wille durch Aufheben dieses Gegensatzes in sich zurückgekehrt und damit selbst für sich und wirklich geworden ist. So ist und gilt das Recht, gegen den blos für sich seyenden einzelnen Willen bewährt, als durch seine Nothwendigkeit wirklich. — Diese Gestaltung ist ebenso zugleich die fortgebildete innere Begriffsbestimmtheit des Willens. Nach seinem Begriffe ist seine Verwirklichung an ihm selbst dieß, das Ansichseyn und die Form der Unmittelbarkeit, in welcher er zunächst ist und diese als Gestalt am abstracten Rechte hat, aufgehoben, (§. 21.) — somit sich zunächst in dem Gegensatze des allgemeinen an sich und des einzelnen für sich seyenden Willens zu setzen, und dann durch das Aufheben dieses Gegensatzes, die Negation der Negation, sich als Wille in seinem Daseyn, daß er nicht nur freyer Wille an sich, sondern für sich selbst ist, als sich auf sich beziehende Negativität zu bestimmen. Seine Persönlichkeit, als welche der Wille im abstracten Rechte nur ist, hat derselbe so nunmehr zu seinem Gegenstande; die so für sich unendliche Subjectivität der Freyheit, macht das Princip des moralischen Standpunkts aus.

Sehen wir näher auf die Momente zurück, durch welche der Begriff der Freyheit sich aus der zunächst abstracten zur sich auf sich selbst beziehenden Bestimmtheit des Willens, hiemit zur Selbstbestimmung

der Subjectivität fortbildet, so ist diese Bestimmtheit im Eigenthum das abstracte Meinige und daher in einer äußerlichen Sache, — im Vertrage das durch Willen vermittelte und nur gemeinsame Meinige, — im Unrecht ist der Wille der Rechtssphäre, sein abstractes Ansichseyn oder Unmittelbarkeit als Zufälligkeit durch den einzelnen selbst zufälligen Willen gesetzt. Im moralischen Standpunkt ist sie so überwunden, daß diese Zufälligkeit selbst als in sich reflectirt und mit sich identisch die unendliche in sich seyende Zufälligkeit des Willens, seine Subjectivität ist.

Zweyter Theil.

Die Moralität.

§. 105.

Der moralische Standpunkt ist der Standpunkt des Willens, insofern er nicht bloß an sich, sondern für sich unendlich ist. (vorh. §.) Diese Reflexion des Willens in sich und seine für sich seyende Identität gegen das Ansichseyn und die Unmittelbarkeit und die darin sich entwickelnden Bestimmtheiten bestimmt die Person zum Subjecte.

§. 106.

Indem die Subjectivität nunmehr die Bestimmtheit des Begriffs ausmacht und von ihm als solchem, dem an sich seyenden Willen, unterschieden und zwar indem der Wille des Subjects als des für sich seyenden Einzelnen zugleich ist, (die Unmittelbarkeit auch noch an ihm hat,) macht sie das Daseyn des Begriffes aus. — Es hat sich damit für die Freyheit ein höherer Boden bestimmt; an der Idee ist itzt die Seite der Existenz oder ihr reales

Moment, die Subjectivität des Willens. Nur im Willen, als subjectivem, kann die Freyheit oder der an sich seyende Wille wirklich seyn.

Die zweyte Sphäre, die Moralität, stellt daher im Ganzen die reale Seite des Begriffs der Freyheit dar, und der Prozeß dieser Sphäre ist, den zunächst nur für sich seyenden Willen, der unmittelbar nur an sich identisch ist mit dem an sich seyenden oder allgemeinen Willen, nach diesem Unterschiede, in welchem er sich in sich vertieft, aufzuheben, und ihn für sich als identisch mit dem an sich seyenden Willen zu setzen. Diese Bewegung ist sonach die Bearbeitung dieses nunmehrigen Bodens der Freyheit, der Subjectivität, die zunächst abstract nämlich vom Begriffe unterschieden ist, ihm gleich und dadurch für die Idee ihre wahrhafte Realisation zu erhalten, — daß der subjective Wille sich zum ebenso objectiven hiemit wahrhaft concreten bestimmt.

§. 107.

Die Selbstbestimmung des Willens ist zugleich Moment seines Begriffes und die Subjectivität nicht nur die Seite seines Daseyns, sondern seine eigene Bestimmung. (§. 104.) Der als subjectiv bestimmte, für sich freye Wille, zunächst als Begriff, hat, um als Idee zu seyn, selbst Daseyn. Der moralische Standpunkt ist daher in seiner Gestalt das Recht des subjectiven Willens. Nach diesem Rechte anerkennt und ist der Wille nur etwas, insofern es das Seinige, er darin sich als subjectives ist.

Derselbe Prozeß des moralischen Standpunkts (s. Anmerk. zum vor. §.) hat nach dieser Seite die Gestalt, die Entwickelung des Rechtes des subjectiven Willens zu seyn — oder der Weise seines Daseyns, —

so daß er das, was er als das Seinige in seinem Gegenstande erkennt, dazu fortbestimmt, sein wahrhafter Begriff, das Objective im Sinne seiner Allgemeinheit zu seyn.

§. 108.

Der subjective Wille als unmittelbar für sich und von dem an sich seyenden unterschieden (§. 106. Anmerk.) ist daher abstract, beschränkt und formell. Die Subjectivität ist aber nicht nur formell, sondern macht als das unendliche Selbstbestimmen des Willens das Formelle desselben aus. Weil es in diesem seinem ersten Hervortreten am einzelnen Willen noch nicht als identisch mit dem Begriffe des Willens gesetzt ist, so ist der moralische Standpunkt der Standpunkt des Verhältnisses und des Sollens oder der Foderung. — Und indem die Differenz der Subjectivität ebenso die Bestimmung gegen die Objectivität als äußerliches Daseyn enthält, so tritt hier auch der Standpunkt des Bewußtseyns ein, (§. 8.) — überhaupt der Standpunkt der Differenz, Endlichkeit und Erscheinung des Willens.

Das Moralische ist zunächst nicht schon als das dem Unmoralischen Entgegengesetzte bestimmt, wie das Recht nicht unmittelbar das dem Unrecht Entgegengesetzte, sondern es ist der allgemeine Standpunkt des Moralischen sowohl, als des Unmoralischen, der auf der Subjectivität des Willens beruht.

§. 109.

Dieses Formelle enthält seiner allgemeinen Bestimmung nach zuerst die Entgegensetzung der Subjectivität und Objectivität und die sich darauf beziehende Thätigkeit (§. 8.) deren Momente näher diese sind: Daseyn und Bestimmt-

heit ist im Begriffe identisch (vergl. §. 104.) und der Wille als subjectiv ist selbst dieser Begriff, — beydes und zwar für sich zu unterscheiden und sie als identisch zu setzen. Die Bestimmtheit ist im sich selbst bestimmenden Willen α) zunächst als durch ihn selbst in ihm gesetzt; — die Besonderung seiner in ihm selbst, ein Inhalt, den er sich giebt. Dieß ist die erste Negation und deren formelle Gränze, nur ein gesetztes, Subjectives zu seyn. Als die unendliche Reflexion in sich ist diese Gränze für ihn selbst und er β) das Wollen, diese Schranke aufzuheben, — die Thätigkeit, diesen Inhalt aus der Subjectivität in die Objectivität überhaupt, in ein unmittelbares Daseyn zu übersetzen. γ) Die einfache Identität des Willens mit sich in dieser Entgegensetzung ist der sich in beyden gleichbleibende, und gegen diese Unterschiede der Form gleichgültige Inhalt, der Zweck.

§. 110.

Diese Identität des Inhalts erhält aber auf dem moralischen Standpunkte wo die Freyheit, diese Identität des Willens mit sich, für ihn ist, (§. 105.) die nähere eigenthümliche Bestimmung.

a) Der Inhalt ist für mich als der Meinige so bestimmt, daß er in seiner Identität nicht nur als mein innerer Zweck, sondern auch, insofern er die äußerliche Objectivität erhalten hat, meine Subjectivität für mich enthalte.

§. 111.

b) Der Inhalt, ob er zwar ein Besonderes enthält (dieß sey sonst genommen, woher es wolle), hat als Inhalt des in seiner Bestimmtheit in sich reflectirten, hiemit mit sich identischen und allgemeinen Willens, α) die

Bestimmung in ihm selbst, dem an sich seyenden Willen angemessen zu seyn oder die *Objectivität des Begriffes* zu haben, aber β) indem der subjective Wille als für sich seyender zugleich noch formell ist (§. 108.) ist dieß nur *Forderung*, und er enthält eben so die Möglichkeit, dem Begriffe nicht angemessen zu seyn.

§. 112.

c) Indem ich meine Subjectivität in Ausführung meiner Zwecke *erhalte*, (§. 110.) hebe ich darin als der Objectivirung derselben diese Subjectivität *zugleich* als *unmittelbare*, somit als diese meine einzelne auf. Aber die so mit mir identische äußerliche Subjectivität ist der *Wille Anderer*. (§. 73.) — Der Boden der *Existenz* des Willens ist nun die *Subjectivität*, (§. 106.) und der Wille Anderer die zugleich, mir andere, Existenz, die ich meinem Zwecke gebe. — Die Ausführung meines Zwecks hat daher diese Identität meines und anderer Willen in sich, — sie hat eine *positive* Beziehung auf den Willen Anderer.

Die *Objectivität* des ausgeführten Zwecks schließt daher die drey Bedeutungen in sich, oder enthält vielmehr in Einem die drey Momente: α) *äußerliches* unmittelbares Daseyn, (§. 109.) β) dem *Begriffe* angemessen (§. 111.) γ) *allgemeine* Subjectivität zu seyn. Die *Subjectivität*, die sich in dieser Objectivität *erhält*, ist α) daß der objective Zweck der *Meinige* sey, so daß Ich mich als *Diesen* darin erhalte (§. 110.) β) und γ) der Subjectivität ist schon mit den Momenten β) und γ) der Objectivität zusammengefallen. — Daß diese Bestimmungen so, auf dem moralischen Standpunkte sich unterscheidend, nur zum *Widerspruche* vereinigt sind,

macht näher das *Erscheinende* oder die *Endlichkeit* dieser Sphäre aus (§. 108.) und die Entwicklung dieses Standpunktes ist die Entwicklung dieser Widersprüche und deren Auflösungen, die aber innerhalb desselben nur *relativ* seyn können.

§. 113.

Die Aeußerung des Willens als *subjectiven* oder *moralischen* ist *Handlung*. Die Handlung enthält die aufgezeigten Bestimmungen, α) von mir in ihrer Aeußerlichkeit als die Meinige gewußt zu werden, β) die wesentliche Beziehung auf den Begriff als ein Sollen und γ) auf den Willen Anderer zu seyn.

Erst die Aeußerung des moralischen Willens ist *Handlung*. Das *Daseyn*, das der Wille im formellen Rechte sich giebt, ist in *einer unmittelbaren Sache*, ist selbst unmittelbar und hat für sich zunächst keine *ausdrückliche* Beziehung auf den Begriff, der als noch nicht gegen den subjectiven Willen, von ihm nicht unterschieden ist, noch eine *positive* Beziehung auf den Willen Anderer; das Rechtsgebot ist seiner Grundbestimmung nach nur *Verbot* (§. 38.). Der Vertrag und das Unrecht fangen zwar an, eine Beziehung auf den Willen Anderer zu haben — aber die *Uebereinstimmung*, die in jenem zu Stande kommt, gründet sich auf die Willkühr und die *wesentliche* Beziehung, die darin auf den Willen des Andern ist, ist als rechtliche das Negative, mein Eigenthum, (dem Werthe nach) zu behalten und dem Andern das Seinige zu lassen. Die Seite des Verbrechens dagegen als aus dem *subjectiven Willen* kommend und nach der Art und Weise, wie es in ihm seine Existenz hat, kommt hier erst in Betracht. — Die gerichtliche *Handlung* (actio) als mir nicht nach ihrem Inhalt, der durch Vorschriften bestimmt ist, im-

putabel, enthält nur einige Momente der moralischen eigentlichen Handlung und zwar *in äußerlicher Weise*; eigentlich moralische Handlung zu seyn ist daher eine von ihr als rechtlicher unterschiedene Seite.

§. 114.

Das Recht des moralischen Willens enthält die drey Seiten.

a) Das *abstracte oder formelle* Recht der Handlung, daß, wie sie ausgeführt in *unmittelbarem* Daseyn ist, ihr Inhalt überhaupt der *meinige*, daß sie so *Vorsatz* des subjectiven Willens sey.

b) Das *Besondere* der Handlung ist ihr *innerer* Inhalt, α) wie für mich dessen allgemeiner Charakter bestimmt ist, was den *Werth* der Handlung und das, wonach sie für mich gilt, — die *Absicht*, ausmacht; — β) ihr Inhalt, als *mein besonderer* Zweck meines particulären subjectiven Daseyns, — ist das *Wohl*.

c) Dieser Inhalt als *inneres* zugleich in seine *Allgemeinheit*, als in die an und für sich seyende *Objectivität* erhoben, ist der absolute Zweck des Willens, das *Gute*, in der Sphäre der Reflexion mit dem Gegensatze der *subjectiven* Allgemeinheit, theils des *Bösen*, theils des *Gewissens*.

Erster Abschnitt.

Der Vorsatz und die Schuld.

§. 115.

Die Endlichkeit des subjectiven Willens in der Unmittelbarkeit des Handelns besteht unmittelbar darin, daß er für sein Handeln einen vorausgesetzten äußerlichen Gegenstand mit mannichfaltigen Umständen hat. Die That setzt eine Veränderung an diesem vorliegenden Daseyn und der Wille hat Schuld überhaupt daran, insofern in dem veränderten Daseyn das abstracte Prädicat des Meinigen liegt.

Eine Begebenheit, ein hervorgegangener Zustand ist eine concrete äußere Wirklichkeit, die deswegen unbestimmbar viele Umstände an ihr hat. Jedes einzelne Moment, das sich als Bedingung, Grund, Ursache eines solchen Umstandes zeigt, und somit das Seinige beygetragen hat, kann angesehen werden, daß es Schuld daran sey oder wenigstens Schuld daran habe. Der formelle Verstand hat daher bey einer reichen Begebenheit (z. B. der französischen Revolution) an einer unzähligen Menge von Umständen die

die Wahl, welchen er als einen, der Schuld sey, behaupten will.

§. 116.

Meine eigene That ist es zwar nicht, wenn Dinge, deren Eigenthümer ich bin, und die als äußerliche in mannichfaltigem Zusammenhange stehen und wirken, (wie es auch mit mir selbst als mechanischem Körper oder als Lebendigem der Fall seyn kann,) andern dadurch Schaden verursachen. Dieser fällt mir aber *mehr oder weniger* zur Last, weil jene Dinge überhaupt die Meinigen, jedoch auch nach ihrer eigenthümlichen Natur nur mehr oder weniger meiner Herrschaft, Aufmerksamkeit u. s. f. unterworfen sind.

§. 117.

Der selbst handelnde Wille hat in seinem auf das vorliegende Daseyn gerichteten Zwecke die *Vorstellung der Umstände* desselben. Aber weil er, um dieser Voraussetzung willen, *endlich* ist, ist die gegenständliche Erscheinung für ihn *zufällig* und kann in sich etwas anderes enthalten, als in seiner Vorstellung. Das Recht des Willens aber ist, in seiner *That* nur dieß als seine *Handlung* anzuerkennen, und nur an dem *Schuld* zu haben, was er von ihren Voraussetzungen in seinem Zwecke weiß, was davon in seinem *Vorsatze* lag. — Die That kann nur als *Schuld des Willens zugerechnet* werden; — das *Recht des Wissens*.

§. 118.

Die Handlung ferner als in äußerliches Daseyn versetzt, das sich nach seinem Zusammenhange in äußerer Nothwendigkeit nach allen Seiten entwickelt, hat mannichfaltige

Folgen. Die Folgen, als die Gestalt, die den Zweck der Handlung zur *Seele* hat, sind das ihrige, (das der Handlung angehörige,) — zugleich aber ist sie, als der in die *Aeußerlichkeit* gesetzte Zweck, den äußerlichen Mächten preis gegeben, welche ganz Anderes daran knüpfen, als sie für sich ist und sie in entfernte, fremde Folgen fortwälzen. Es ist eben so das Recht des Willens, sich nur das Erstere *zuzurechnen*, weil nur sie in seinem *Vorsatze* liegen.

Was *zufällige* und was *nothwendige* Folgen sind, enthält die Unbestimmtheit dadurch, daß die innere Nothwendigkeit am Endlichen als *äußere* Nothwendigkeit, als ein Verhältniß von einzelnen Dingen zu einander ins Daseyn tritt, die als selbstständige gleichgültig gegen einander und äußerlich zusammen kommen. Der Grundsatz: bey den Handlungen die Consequenzen verachten, und der andere: die Handlungen aus den Folgen beurtheilen, und sie zum Maaßstabe dessen, was Recht und Gut sey, zu machen — ist beydes gleich abstracter Verstand. Die Folgen, als die eigene *immanente* Gestaltung der Handlung, manifestiren nur deren Natur und sind nichts anderes als sie selbst; die Handlung kann sie daher nicht verleugnen und verachten. Aber umgekehrt ist unter ihnen eben so das äußerlich Eingreifende und zufällig Hinzukommende begriffen, was die Natur der Handlung selbst nichts angeht. — Die Entwickelung des Widerspruchs, den die *Nothwendigkeit des Endlichen* enthält, ist im Daseyn eben das Umschlagen von Nothwendigkeit in Zufälligkeit und umgekehrt. Handeln heißt daher nach dieser Seite, *sich diesem Gesetze preis geben.* — Hierin liegt, daß es dem Verbrecher, wenn seine Handlung weniger schlimme Folgen hat, zu Gute kommt, so wie die gute Handlung es sich muß gefallen lassen, keine oder weniger

Folgen gehabt zu haben, und daß dem Verbrechen, aus dem sich die Folgen vollständiger entwickelt haben, diese zur Last fallen. — Das heroische Selbstbewußtseyn (wie in den Tragödien der Alten, Oedips u. s. f.) ist aus seiner Gediegenheit noch nicht zur Reflexion des Unterschiedes von That und Handlung, der äußerlichen Begebenheit und dem Vorsatze und Wissen der Umstände, so wie zur Zersplitterung der Folgen fortgegangen, sondern übernimmt die Schuld im ganzen Umfange der That.

Zweyter Abschnitt.

Die Absicht und das Wohl.

§. 119.

Das äußerliche Daseyn der Handlung ist ein mannichfaltiger Zusammenhang, der, unendlich in Einzelnheiten getheilt, betrachtet werden kann und die Handlung so, daß sie nur eine solche Einzelnheit zunächst berührt habe. Aber die Wahrheit des Einzelnen ist das Allgemeine und die Bestimmtheit der Handlung ist für sich nicht ein zu einer äußerlichen Einzelnheit isolirter, sondern den mannichfaltigen Zusammenhang in sich enthaltender allgemeiner Inhalt. Der Vorsatz, als von einem Denkenden ausgehend, enthält nicht blos die Einzelnheit, sondern wesentlich jene allgemeine Seite, — die Absicht.

Absicht enthält etymologisch die Abstraction, theils die Form der Allgemeinheit, theils das Herausnehmen einer besondern Seite der concreten Sache. Das Bemühen der Rechtfertigung durch die Absicht ist das Isoliren einer einzelnen Seite überhaupt, die als das subjective Wesen der Handlung behauptet wird. — Das Urtheil über eine Handlung als äußerliche That noch ohne die Bestimmung ihrer

rechtlichen oder unrechtlichen Seite, ertheilt derselben ein *allgemeines* Prädicat, daß sie Brandstiftung, Tödtung u. s. f. ist. — Die *vereinzelte* Bestimmtheit der äußerlichen Wirklichkeit zeigt das, was ihre *Natur* ist, als äußerlichen *Zusammenhang*. Die Wirklichkeit wird zunächst nur an einem einzelnen Punkte berührt, (wie die Brandstiftung nur einen kleinen Punkt des Holzes unmittelbar trifft, was nur einen Satz, kein Urtheil gibt) aber die allgemeine Natur dieses Punktes enthält seine Ausdehnung. Im Lebendigen ist das Einzelne unmittelbar nicht als Theil, sondern als Organ, in welchem das Allgemeine als solches gegenwärtig existirt, so daß beim Morde nicht ein Stück Fleisch, als etwas einzelnes, sondern darin selbst das Leben verletzt wird. Es ist eines Theils die subjective Reflexion, welche die logische Natur des Einzelnen und Allgemeinen nicht kennt, die sich in die Zersplitterung in Einzelnheiten und Folgen einläßt, andererseits ist es die Natur der endlichen That selbst, solche Absonderungen der Zufälligkeiten zu enthalten. — Die Erfindung des dolus indirectus hat in dem Betrachteten ihren Grund.

§. 120.

Das *Recht der Absicht* ist, daß die *allgemeine* Qualität der Handlung nicht nur *an sich* sey, sondern von dem Handelnden *gewußt* werde, somit schon in seinem subjectiven Willen gelegen habe; so wie umgekehrt, das Recht der *Objectivität* der Handlung, wie es genannt werden kann, ist, sich vom Subject als *Denkendem* als gewußt und gewollt zu behaupten.

Dieß Recht zu dieser Einsicht führt die gänzliche oder geringere *Zurechnungsunfähigkeit* der Kinder, Blödsinnigen, Verrückten u. s. f. bey ihren Handlungen mit sich. — Wie aber die Handlungen nach

ihrem äußerlichen Daseyn Zufälligkeiten der Folgen in sich schließen, so enthält auch das subjective Daseyn die Unbestimmtheit, die sich auf die Macht und Stärke des Selbstbewußtseyns und der Besonnenheit bezieht, — eine Unbestimmtheit, die jedoch nur in Ansehung des Blödsinns, der Verrücktheit, u. dergleichen wie des Kindesalters in Rücksicht kommen kann, — weil nur solche entschiedene Zustände den Charakter des Denkens und der Willensfreyheit aufheben und es zulassen, den Handelnden nicht nach der Ehre, ein Denkendes und ein Wille zu seyn, zu nehmen.

§. 121.

Die allgemeine Qualität der Handlung ist der auf die einfache Form der Allgemeinheit zurückgebrachte, mannichfaltige Inhalt der Handlung überhaupt. Aber das Subject hat als in sich reflectirtes, somit gegen die objective Besonderheit Besonderes, in seinem Zwecke, seinen eigenen besondern Inhalt, der die bestimmende Seele der Handlung ist. Daß dieß Moment der Besonderheit des Handelnden in der Handlung enthalten und ausgeführt ist, macht die subjective Freyheit in ihrer concretern Bestimmung aus, das Recht des Subjects, in der Handlung seine Befriedigung zu finden.

§. 122.

Durch dieß Besondere hat die Handlung subjectiven Werth, Interesse für mich. Gegen diesen Zweck, die Absicht dem Inhalte nach, ist das Unmittelbare der Handlung in ihrem weitern Inhalte zum Mittel herabgesetzt. Insofern solcher Zweck ein endliches ist, kann er wieder zum Mittel für eine weitere Absicht u. s. f. ins Unendliche herabgesetzt werden.

§. 123.

Für den Inhalt dieser Zwecke ist hier nur α) die formelle Thätigkeit selbst vorhanden, — daß das Subject bey dem, was es als seinen Zweck ansehen und befördern soll, mit seiner *Thätigkeit* sey; — wofür sich die Menschen als für das ihrige interessiren oder interessiren sollen, dafür wollen sie thätig seyn. β) Weiter bestimmten Inhalt aber hat die noch abstracte und formelle Freyheit der Subjectivität nur an ihrem *natürlichen subjectiven* Daseyn, Bedürfnissen, Neigungen, Leidenschaften, Meynungen, Einfällen u. s. f. Die Befriedigung dieses Inhalts ist das *Wohl* oder die *Glückseligkeit* in ihren besondern Bestimmungen und im Allgemeinen, die Zwecke der Endlichkeit überhaupt.

Es ist dieß als der Standpunkt des *Verhältnisses* (§. 108.) auf dem das Subject zu seiner Unterschiedenheit bestimmt, somit als *Besonderes* gilt, der Ort, wo der Inhalt des natürlichen Willens (§. 11.) eintritt; er ist hier aber nicht, wie er unmittelbar ist, sondern dieser Inhalt ist als dem in sich reflectirten Willen angehörig, zu einem *allgemeinen Zwecke*, des Wohls oder der Glückseligkeit (Encykl. §. 395. ff.) erhoben, — dem Standpunkt des, den Willen noch nicht in seiner Freyheit erfassenden, sondern über seinen Inhalt als einen natürlichen und gegebenen *reflectirenden* Denkens, — wie z. B. zu *Crösus* und *Solons* Zeit.

§. 124.

Indem auch die *subjective* Befriedigung des Individuums selbst, (darunter die Anerkennung seiner in Ehre und Ruhm) in der Ausführung *an und für sich geltender* Zwecke enthalten ist, so ist beydes die Foderung,

daß nur ein solcher als gewollt und erreicht erscheine, wie die Ansicht, als ob die objectiven und die subjectiven Zwecke einander im Wollen ausschließen, eine leere Behauptung des abstracten Verstandes. Ja sie wird zu etwas Schlechtem, wenn sie darein übergeht, die subjective Befriedigung, weil solche (wie immer in einem vollbrachten Werke) vorhanden, als die wesentliche Absicht des Handelnden und den objectiven Zweck als ein solches zu behaupten, das ihm nur ein Mittel zu jener gewesen sey. — Was das Subject ist, ist die Reihe seiner Handlungen. Sind diese eine Reihe werthloser Productionen, so ist die Subjectivität des Wollens eben so eine werthlose; ist dagegen die Reihe seiner Thaten substantieller Natur, so ist es auch der innere Wille des Individuums.

Das Recht der Besonderheit des Subjects, sich befriedigt zu finden, oder, was dasselbe ist, das Recht der subjectiven Freyheit macht den Wendepunkt und Mittelpunkt in dem Unterschiede des Alterthums und der modernen Zeit. Dieß Recht in seiner Unendlichkeit ist im Christenthum ausgesprochen und zum allgemeinen wirklichen Princip einer neuen Form der Welt gemacht worden. Zu dessen nähern Gestaltungen gehören die Liebe, das Romantische, der Zweck der ewigen Seeligkeit des Individuums, u. s. f. — alsdann die Moralität und das Gewissen, ferner die andern Formen, die theils im Folgenden als Princip der bürgerlichen Gesellschaft und als Momente der politischen Verfassung sich hervorthun werden, theils aber überhaupt in der Geschichte, insbesondere in der Geschichte der Kunst, der Wissenschaften und der Philosophie auftreten. — Dieß Princip der Besonderheit ist nun allerdings ein Moment des Gegensatzes, und zunächst wenigstens eben so wohl identisch mit dem Allgemeinen, als unterschieden von ihm. Die abstracte

Reflexion fixirt aber dieß Moment in seinem Unterschiede und Entgegensetzung gegen das Allgemeine und bringt so eine Ansicht der Moralität hervor, daß diese nur als feindseliger Kampf gegen die eigene Befriedigung perennire, — die Foderung

„mit Abscheu zu thun was die Pflicht gebeut.“

Eben dieser Verstand bringt diejenige psychologische Ansicht der Geschichte hervor, welche alle große Thaten und Individuen damit klein zu machen und herabzuwürdigen versteht, daß sie Neigungen und Leidenschaften, die aus der substantiellen Wirksamkeit gleichfalls ihre Befriedigung fanden, so wie Ruhm und Ehre und andere Folgen, überhaupt die besondere Seite, welche er vorher zu etwas für sich schlechtem decretirte, zur Haupt-Absicht und wirkenden Triebfeder der Handlungen umschafft; — er versichert, weil große Handlungen und die Wirksamkeit, die in einer Reihe solcher Handlungen bestand, Großes in der Welt hervorgebracht, und für das handelnde Individuum die Folge der Macht, der Ehre und des Ruhms gehabt, so gehöre nicht jenes Große, sondern nur dieß Besondere und Aeußerliche, das davon auf das Individuum fiel, diesem an; weil dieß Besondere Folge, so sey es darum auch als Zweck, und zwar selbst als einziger Zweck gewesen. — Solche Reflexion hält sich an das Subjective der großen Individuen, als in welchem sie selbst steht und übersieht in dieser selbstgemachten Eitelkeit das Substantielle derselben; — es ist die Ansicht „der psychologischen Kammerdiener, für welche es keine Helden giebt, nicht, weil diese keine Helden, sondern, weil jene nur die Kammerdiener sind.“ (Phänomenol. des Geistes S. 616.)

§. 125.

Das Subjective mit dem besondern Inhalte des Wohls steht als in sich reflectirtes, unendliches zugleich

in Beziehung auf das Allgemeine, den an sich seyenden Willen. Dieß Moment, zunächst an dieser Besonderheit selbst gesetzt, ist es das Wohl auch Anderer, — in vollständiger, aber ganz leerer Bestimmung, das Wohl Aller. Das Wohl vieler anderer Besonderer überhaupt ist dann auch wesentlicher Zweck und Recht der Subjectivität. Indem sich aber das von solchem besondern Inhalt unterschiedene, an und für sich seyende Allgemeine hier weiter noch nicht bestimmt hat, denn als das Recht, so können jene Zwecke des Besondern von diesem verschieden, demselben gemäß seyn, aber auch nicht.

§. 126.

Meine so wie der Andern Besonderheit ist aber nur überhaupt ein Recht, insofern ich ein Freyes bin. Sie kann sich daher nicht im Widerspruche dieser ihrer substantiellen Grundlage behaupten und eine Absicht meines Wohls, so wie des Wohls anderer, — in welchem Falle sie insbesondere eine moralische Absicht genannt wird, — kann nicht eine unrechtliche Handlung rechtfertigen.

Es ist vorzüglich eine der verderbten Maximen unsrer Zeit, die theils aus der Vorkantischen Periode des guten Herzens herstammt, und z. B. die Quintessenz bekannter rührender dramatischer Darstellungen ausmacht, bey unrechtlichen Handlungen für die sogenannte moralische Absicht zu interessiren und schlechte Subjecte mit einem seynsollenden guten Herzen d. i. einem solchen, welches sein eigenes Wohl und etwa auch das Wohl anderer will, vorzustellen; theils aber ist diese Lehre in gesteigerter Gestalt wieder aufgewärmt und die innere Begeisterung und das Gemüth d. i. die Form der Besonderheit als solche, zum Kriterium dessen, was Recht, Vernünftig und Vortrefflich sey, gemacht worden, so daß Verbrechen und

deren leitende Gedanken, wenn es die plattsten, hohlsten Einfälle und thörigsten Meynungen seyen, darum rechtlich, vernünftig und vortrefflich wären, weil sie aus dem *Gemüthe* und aus der *Begeisterung* kommen; das Nähere s. unten §. 140. Anm. — Es ist übrigens der Standpunkt zu beachten, auf dem Recht und Wohl hier betrachtet sind, nemlich als formelles Recht und als besonderes Wohl des Einzelnen; das sogenannte *allgemeine Beste*, das *Wohl* des Staates d. i. das Recht des wirklichen concreten Geistes, ist eine ganz andere Sphäre, in der das formelle Recht ebenso ein untergeordnetes Moment ist, als das besondere Wohl und die Glückseligkeit des Einzelnen. Daß es einer der häufigen Misgriffe der Abstraction ist, das Privatrecht wie das Privatwohl, *als an und für sich* gegen das Allgemeine des Staats geltend zu machen, ist schon oben bemerkt.

§. 127.

Die *Besonderheit* der Interessen des natürlichen Willens in ihre einfache *Totalität* zusammengefaßt, ist das persönliche Daseyn als *Leben*. Dieses *in der letzten Gefahr* und in der Collision mit dem rechtlichen Eigenthum eines andern hat ein *Nothrecht* (nicht als Billigkeit, sondern als Recht) anzusprechen, indem auf der einen Seite die unendliche Verletzung des Daseyns und darin die totale Rechtlosigkeit, auf der andern Seite nur die Verletzung eines einzelnen beschränkten Daseyns der Freiheit steht, wobey zugleich das Recht als solches und die Rechtsfähigkeit des nur in *diesem* Eigenthum Verletzten anerkannt wird.

Aus dem Nothrecht fließt die Wohlthat der Competenz, daß einem Schuldner Handwerkszeuge, Ackergeräthe, Kleider, überhaupt von seinem Vermögen,

d. i. vom Eigenthum der Gläubiger so viel gelassen wird, als zur Möglichkeit seiner — sogar standesmäßigen Ernährung dienend, angesehen wird.

§. 128.

Die Noth offenbart sowohl die Endlichkeit und damit die Zufälligkeit des Rechts als des Wohls, — des abstracten Daseyns der Freyheit, ohne daß es als Existenz der besondern Person ist, und der Sphäre des besondern Willens ohne die Allgemeinheit des Rechts. Ihre Einseitigkeit und Idealität ist damit gesetzt, wie sie an ihnen selbst im Begriffe schon bestimmt ist; das Recht hat bereits (§. 106.) sein Daseyn als den besondern Willen bestimmt, und die Subjectivität in ihrer umfassenden Besonderheit ist selbst das Daseyn der Freiheit, (§. 127.) so wie sie an sich als unendliche Beziehung des Willens auf sich das Allgemeine der Freiheit ist. Die beyden Momente an ihnen so zu ihrer Wahrheit, ihrer Identität, integrirt, aber zunächst noch in relativer Beziehung auf einander, sind das Gute, als das erfüllte, an und für sich bestimmte Allgemeine, und das Gewissen, als die in sich wissende und in sich den Inhalt bestimmende unendliche Subjectivität.

Dritter Abschnitt.

Das Gute und das Gewissen.

§. 129.

Das Gute ist die Idee, als Einheit des *Begriffs* des Willens und des *besondern* Willens, — in welcher das abstracte Recht, wie das Wohl und die Subjectivität des Wissens und die Zufälligkeit des äußerlichen Daseyns, als *für sich selbstständig* aufgehoben, damit aber ihrem *Wesen* nach darin *enthalten* und *erhalten* sind, — die *realisirte Freyheit*, der *absolute Endzweck der Welt*.

§. 130.

Das Wohl hat in dieser Idee keine Gültigkeit für sich als Daseyn des einzelnen besondern Willens, sondern nur als *allgemeines* Wohl und wesentlich als *allgemein an sich* d. i. nach der Freiheit; — das Wohl ist nicht ein Gutes ohne das Recht. Eben so ist das Recht nicht das Gute ohne das Wohl (fiat justitia soll nicht pereat mundus zur Folge haben). Das Gute hiemit, als die Nothwendigkeit wirklich zu seyn durch den besondern

Willen und zugleich als die Substanz desselben, hat das absolute Recht gegen das abstracte Recht des Eigenthums und die besondern Zwecke des Wohls. Jedes dieser Momente, insofern es von dem Guten unterschieden wird, hat nur Gültigkeit, insofern es ihm gemäß und ihm untergeordnet ist.

§. 131.

Für den subjectiven Willen ist das Gute eben so das schlechthin Wesentliche und er hat nur Werth und Würde, insofern er in seiner Einsicht und Absicht demselben gemäß ist. Insofern das Gute hier noch diese abstracte Idee des Guten ist, so ist der subjective Wille noch nicht als in dasselbe aufgenommen und ihm gemäß gesetzt; er steht somit in einem Verhältniß zu demselben und zwar in dem, daß das Gute, für denselben das Substantielle seyn, — daß er dasselbe zum Zwecke machen und vollbringen soll, — wie das Gute seinerseits nur im subjectiven Willen die Vermittlung hat, durch welche es in Wirklichkeit tritt.

§. 132.

Das Recht des subjectiven Willens ist, daß das, was er als gültig anerkennen soll, von ihm als gut eingesehen werde, und daß ihm eine Handlung, als der in die äußerliche Objectivität tretende Zweck, nach seiner Kenntniß von ihrem Werthe, den sie in dieser Objectivität, als rechtlich oder unrechtlich, gut oder böse, gesetzlich oder ungesetzlich zugerechnet werde.

Das Gute ist überhaupt das Wesen des Willens in seiner Substantialität und Allgemeinheit, — der Wille in seiner Wahrheit; — es ist deßwegen schlechthin nur im Denken und durch das Den-

ken. Die Behauptung daher, daß der Mensch das Wahre nicht erkennen könne, sondern es nur mit Erscheinungen zu thun habe, — daß das Denken dem guten Willen schade, diese und dergleichen Vorstellungen nehmen wie den intellectuellen, eben so allen sittlichen Werth und Würde aus dem Geiste hinweg. — Das Recht, nichts anzuerkennen, was Ich nicht als vernünftig einsehe, ist das höchste Recht des Subjects, aber durch seine subjective Bestimmung, zugleich *formell*, und das Recht *des Vernünftigen* als des Objectiven an das Subject bleibt dagegen fest stehen. — Wegen ihrer formellen Bestimmung ist die Einsicht eben sowohl fähig, *wahr*, als bloße *Meynung* und *Irrthum* zu seyn. Daß das Individuum zu jenem Rechte seiner Einsicht gelange, dieß gehört nach dem Standpunkte der noch moralischen Sphäre, seiner besondern subjectiven Bildung an. Ich kann an mich die Foderung machen, und es als ein subjectives Recht in mir ansehen, daß Ich eine Verpflichtung aus *guten Gründen* einsehe und die *Ueberzeugung* von derselben habe, und noch mehr, daß ich sie aus ihrem Begriffe und Natur erkenne. Was ich für die Befriedigung meiner Ueberzeugung von dem Guten, Erlaubten oder Unerlaubten einer Handlung und damit von ihrer Zurechnungsfähigkeit in dieser Rücksicht, fodere, thut aber dem *Rechte der Objectivität* keinen Eintrag. — Dieses Recht der Einsicht in das *Gute* ist unterschieden vom Recht der Einsicht (§. 117.) in Ansehung der *Handlung* als solcher; das Recht der Objectivität hat nach dieser die Gestalt, daß da die Handlung eine Veränderung ist, die in einer wirklichen Welt existiren soll, also in dieser anerkannt seyn will, sich dem, was darin *gilt*, überhaupt gemäß seyn muß. Wer in dieser Wirklichkeit handeln will, hat sich *eben damit* ihren Gesetzen unterworfen, und das Recht der Objectivität anerkannt. — Gleicher-

weise hat im Staate, als der Objectivität des Vernunftbegriffs, die gerichtliche Zurechnung nicht bey dem stehen zu bleiben, was einer seiner Vernunft gemäß hält, oder nicht, nicht bey der subjectiven Einsicht in die Rechtlichkeit oder Unrechtlichkeit, in das Gute oder Böse, und bey den Foderungen die er für die Befriedigung seiner Ueberzeugung macht. In diesem objectiven Felde gilt das Recht der Einsicht als Einsicht in das Gesetzliche oder Ungesetzliche, als in das geltende Recht, und sie beschränkt sich auf ihre nächste Bedeutung, nemlich Kenntniß als Bekanntschaft mit dem zu seyn, was gesetzlich und insofern verpflichtend ist. Durch die Oeffentlichkeit der Gesetze und durch die allgemeinen Sitten benimmt der Staat dem Rechte der Einsicht die formelle Seite und die Zufälligkeit für das Subject, welche dieß Recht auf dem dermaligen Standpunkte noch hat. Das Recht des Subjects, die Handlung in der Bestimmung des Guten oder Bösen, des Gesetzlichen oder Ungesetzlichen zu kennen, hat bey Kindern, Blödsinnigen, Verrückten d.e Folge, auch nach dieser Seite die Zurechnungsfähigkeit zu vermindern oder aufzuheben. Eine bestimmte Gränze läßt sich jedoch für diese Zustände und deren Zurechnungsfähigkeit nicht festsetzen. Verblendung des Augenblicks aber, Gereiztheit der Leidenschaft, Betrunkenheit, überhaupt was man die Stärke sinnlicher Triebfedern nennt, (insofern das, was ein Nothrecht (§. 120.) begründet, ausgeschlossen ist), zu Gründen in der Zurechnung und der Bestimmung des Verbrechens selbst und seiner Strafbarkeit zu machen, und solche Umstände anzusehen, als ob durch sie die Schuld des Verbrechers hinweggenommen werde, heißt ihn gleichfalls (vergl. §. 100. 119. Anm.) nicht nach dem Rechte und der Ehre des Menschen behandeln, als dessen Natur eben dieß ist, wesentlich ein Allgemeines, nicht ein abstract-Augenblickliches

blickliches und Vereinzeltes des Wissens zu seyn. — Wie der Mordbrenner nicht diese zollgroße Fläche eines Holzes, die er mit dem Lichte berührte als isolirt, sondern in ihr das Allgemeine, das Haus, in Brand gesteckt hat, so ist er als Subject nicht das Einzelne dieses Augenblicks oder diese isolirte Empfindung der Hitze der Rache; so wäre er ein Thier, das wegen seiner Schädlichkeit und der Unsicherheit, Anwandlungen der Wuth unterworfen zu seyn, vor den Kopf geschlagen werden müßte. — Daß der Verbrecher im Augenblick seiner Handlung sich das Unrecht und die Strafbarkeit derselben deutlich müsse vorgestellt haben, um ihm als Verbrechen zugerechnet werden zu können — diese Forderung, die ihm das Recht seiner moralischen Subjectivität zu bewahren scheint, spricht ihm vielmehr die innewohnende intelligente Natur ab, die in ihrer thätigen Gegenwärtigkeit nicht an die Wolfisch-psychologische Gestalt von deutlichen Vorstellungen gebunden, und nur im Falle des Wahnsinns so verrückt ist, um von dem Wissen und Thun einzelner Dinge getrennt zu seyn. — Die Sphäre, wo jene Umstände als Milderungsgründe der Strafe in Betracht kommen, ist eine andere als die des Rechts, die Sphäre der Gnade.

§. 133.

Das Gute hat zu dem besondern Subjecte das Verhältniß, das Wesentliche seines Willens zu seyn, der hiemit darin schlechthin seine Verpflichtung hat. Indem die Besonderheit von dem Guten unterschieden ist und in den subjectiven Willen fällt, so hat das Gute zunächst nur die Bestimmung der allgemeinen abstracten Wesentlichkeit, — der Pflicht; — um dieser ihrer Bestimmung willen soll die Pflicht um der Pflicht willen gethan werden.

§. 134.

Weil das Handeln für sich einen besondern Inhalt und bestimmten Zweck erfordert, das Abstractum der Pflicht aber noch keinen solchen enthält, so entsteht die Frage: was ist Pflicht? Für diese Bestimmung ist zunächst noch nichts vorhanden, als dieß: Recht zu thun und für das Wohl, sein eigenes Wohl und das Wohl in allgemeiner Bestimmung, das Wohl Anderer, zu sorgen. (s. §. 119.)

§. 135.

Diese Bestimmungen sind aber in der Bestimmung der Pflicht selbst nicht enthalten, sondern indem beyde bedingt und beschränkt sind, führen sie eben damit den Uebergang in die höhere Sphäre des Unbedingten, der Pflicht, herbey. Der Pflicht selbst insofern sie im moralischen Selbstbewußtseyn, das Wesentliche oder Allgemeine desselben ist, wie es sich innerhalb seiner auf sich nur bezieht, bleibt damit nur die abstracte Allgemeinheit, hat die inhaltslose Identität, oder das Abstracte Positive, das Bestimmungslose zu ihrer Bestimmung.

So wesentlich es ist, die reine unbedingte Selbstbestimmung des Willens als die Wurzel der Pflicht herauszuheben, wie denn die Erkenntniß des Willens erst durch die Kantische Philosophie ihren festen Grund und Ausgangspunkt durch den Gedanken seiner unendlichen Autonomie gewonnen hat, so sehr setzt die Festhaltung des bloß moralischen Standpunkts, der nicht in den Begriff der Sittlichkeit übergeht, diesen Gewinn zu einem leeren Formalismus und die moralische Wissenschaft zu einer Rednerei von der Pflicht um der Pflicht willen herunter. Von diesem Standpunkt aus ist keine immanente Pflichtenlehre möglich; man kann von Aussen her wohl

einen Stoff hereinnehmen, und dadurch auf *besondere* Pflichten kommen, aber aus jener Bestimmung der Pflicht, als dem *Mangel des Widerspruchs*, *der formellen Uebereinstimmung mit sich*, welche nichts anderes ist, als die Festsetzung der *abstracten Unbestimmtheit*, kann nicht zur Bestimmung von besonderen Pflichten übergegangen werden, noch wenn ein solcher besonderer Inhalt für das Handeln zur Betrachtung kommt, liegt ein Kriterium in jenem Princip, ob er eine Pflicht sey oder nicht. Im Gegentheil kann alle unrechtliche und unmoralische Handlungsweise auf diese Weise gerechtfertigt werden. — Die weitere *Kantische* Form, die Fähigkeit einer Handlung, als *allgemeine* Maxime vorgestellt zu werden, führt zwar die *concretere* Vorstellung eines Zustandes herbey, aber enthält für sich kein weiteres Princip, als jenen Mangel des Widerspruchs und die formelle Identität. — Daß *kein Eigenthum* statt findet, enthält für sich eben so wenig einen Widerspruch, als daß dieses oder jenes einzelne Volk, Familie u. s. f. nicht existire, oder daß überhaupt *keine Menschen leben*. Wenn es sonst für sich fest und vorausgesetzt ist, daß Eigenthum und Menschenleben seyn und respectirt werden soll, dann ist es ein Widerspruch, einen Diebstahl oder Mord zu begehen; ein Widerspruch kann sich nur mit Etwas ergeben, das ist, mit einem Inhalt, der als festes Princip zum Voraus zu Grunde liegt. In Beziehung auf ein solches ist erst eine Handlung entweder damit übereinstimmend, oder im Widerspruch. Aber die Pflicht, welche nur als solche, nicht um eines Inhalts willen, gewollt werden soll, *die formelle Identität* ist eben dieß, allen Inhalt und Bestimmung auszuschließen.

Die weitern Antinomien und Gestaltungen des perennirenden *Sollens*, in welchen sich der bloß mo-

ralische Standpunkt des Verhältnisses nur herum-treibt, ohne sie lösen und über das Sollen hinaus-kommen zu können, habe ich Phänomenol. des Geistes Seite 550 ff. entwickelt; vergl. Encyklop. der philos. Wissenschaften §. 420. ff.

§. 136.

Um der abstracten Beschaffenheit des Guten willen fällt das andere Moment der Idee, die Besonderheit überhaupt, in die Subjectivität, die in ihrer in sich reflectirten Allgemeinheit die absolute Gewißheit ihrer selbst in sich, das Besonderheit setzende, das Bestimmende und Entscheidende ist, — das Gewissen.

§. 137.

Das wahrhafte Gewissen ist die Gesinnung, das, was an und für sich gut ist, zu wollen; es hat daher feste Grundsätze; und zwar sind ihm diese, die für sich objectiven Bestimmungen und Pflichten. Von diesem, seinem Inhalte, der Wahrheit, unterschieden ist es nur die formelle Seite der Thätigkeit des Willens, der als dieser keinen eigenthümlichen Inhalt hat. Aber das objective System dieser Grundsätze und Pflichten und die Vereinigung des subjectiven Wissens mit demselben, ist erst auf dem Standpunkte der Sittlichkeit vorhanden. Hier auf dem formellen Standpunkte der Moralität ist das Gewissen ohne diesen objectiven Inhalt, so für sich die unendliche formelle Gewißheit seiner selbst, die eben darum zugleich als die Gewißheit dieses Subjects ist.

Das Gewissen drückt die absolute Berechtigung des subjectiven Selbstbewußtseyns aus, nämlich in sich und aus sich selbst zu wissen, was Recht und Pflicht ist, und nichts anzuerkennen, als was es so

als das Gute weiß, zugleich in der Behauptung, daß was es so weiß und will, in Wahrheit Recht und Pflicht ist. Das Gewissen ist als diese Einheit des subjectiven Wissens, und dessen was an und für sich ist, ein Heiligthum, welches anzutasten Frevel wäre. Ob aber das Gewissen eines bestimmten Individuums, dieser Idee des Gewissens gemäß ist, ob das, was es für gut hält oder ausgiebt, auch wirklich gut ist, dieß erkennt sich allein aus dem Inhalt dieses Gutseynsollenden. Was Recht und Pflicht ist, ist als das an und für sich Vernünftige der Willensbestimmungen, wesentlich weder das besondere Eigenthum eines Individuums, noch in der Form von Empfindung oder sonst einem einzelnen, d. i. sinnlichen Wissen, sondern wesentlich von allgemeinen, gedachten Bestimmungen, d. i. in der Form von Gesetzen und Grundsätzen. Das Gewissen ist daher diesem Urtheil unterworfen, ob es wahrhaft ist oder nicht, und seine Berufung nur auf sein Selbst ist unmittelbar dem entgegen, was es seyn will, die Regel einer vernünftigen, an und für sich gültigen allgemeinen Handlungsweise. Der Staat kann deswegen das Gewissen in seiner eigenthümlichen Form, d. i. als subjectives Wissen nicht anerkennen, so wenig als in der Wissenschaft die subjective Meinung, die Versicherung und Berufung auf eine subjective Meinung, eine Gültigkeit hat. Was im wahrhaften Gewissen nicht unterschieden ist, ist aber unterscheidbar, und es ist die bestimmende Subjectivität des Wissens und Wollens, welche sich von dem wahrhaften Inhalte trennen, sich für sich setzen und denselben zu einer Form und Schein herabsetzen kann. Die Zweydeutigkeit in Ansehung des Gewissens liegt daher darin, daß es in der Bedeutung jener Identität des subjectiven Wissens und Wollens und des wahrhaften Guten vorausgesetzt, und so als ein Heiliges

behauptet und anerkannt wird, und eben so als die nur subjective Reflexion des Selbstbewußtseyns in sich, doch auf die Berechtigung Anspruch macht, welche jener Identität selbst nur vermöge ihres an und für sich gültigen vernünftigen Inhalts zukommt. In den moralischen Standpunkte, wie er in dieser Abhandlung von dem sittlichen unterschieden wird, fällt nur das formelle Gewissen, das wahrhafte ist nur erwähnt worden, um seinen Unterschied anzugeben und das mögliche Mißverständniß zu beseitigen, als ob hier, wo nur das formelle Gewissen betrachtet wird, von dem wahrhaften die Rede wäre, welches in der, in der Folge erst vorkommenden sittlichen Gesinnung enthalten ist. Das religiöse Gewissen gehört aber überhaupt nicht in diesen Kreis.

§. 138.

Diese Subjectivität als die abstracte Selbstbestimmung und reine Gewißheit nur ihrer selbst, verflüchtigt eben so alle Bestimmtheit des Rechts, der Pflicht und des Daseyns in sich, als sie die urtheilende Macht ist, für einen Inhalt nur aus sich zu bestimmen, was gut ist und zugleich die Macht, welcher das zuerst nur vorgestellte und seyn sollende Gute eine Wirklichkeit verdankt.

Das Selbstbewußtseyn, das überhaupt zu dieser absoluten Reflexion in sich gekommen ist, weiß sich in ihr als ein solches, dem alle vorhandene und gegebene Bestimmung nichts anhaben kann noch soll. Als allgemeinere Gestaltung in der Geschichte (bey Sokrates, den Stoikern u. s. f.) erscheint die Richtung, nach Innen in sich zu suchen und aus sich zu wissen und zu bestimmen, was recht und gut ist, in Epochen, wo das, was als das Rechte und Gute in der Wirklichkeit und Sitte gilt, den bessern Willen nicht befriedigen kann; wenn die vorhandene Welt der Freyheit ihm

ungetreu geworden, findet er sich in den geltenden Pflichten nicht mehr, und muß die in der Wirklichkeit verlorne Harmonie nur in der ideellen Innerlichkeit zu gewinnen suchen. Indem so das Selbstbewußtseyn sein formelles Recht erfaßt und erworben, kommt es nun darauf an, wie der Inhalt beschaffen ist, den es sich giebt.

§. 139.

Das Selbstbewußtseyn in der Eitelkeit aller sonst geltenden Bestimmungen und in der reinen Innerlichkeit des Willens, ist eben so sehr die Möglichkeit, das an und für sich allgemeine, als die Willkühr die eigene Besonderheit über das Allgemeine zum Principe zu machen, und sie durch Handeln zu realisiren — böse zu seyn.

Das Gewissen ist als formelle Subjectivität schlechthin dieß, auf dem Sprunge zu seyn, ins Böse umzuschlagen; an der für sich seyenden, für sich wissenden und beschließenden Gewißheit seiner selbst haben beyde, die Moralität und das Böse, ihre gemeinschaftliche Wurzel.

Der Ursprung des Bösen überhaupt, liegt in dem Mysterium, d. i. in dem Speculativen der Freyheit, ihrer Nothwendigkeit, aus der Natürlichkeit des Willens herauszugehen, und gegen sie innerlich zu seyn. Es ist diese Natürlichkeit des Willens, welche als der Widerspruch seiner selbst, und mit sich unverträglich in jenem Gegensatz zur Existenz kommt, und es ist so diese Besonderheit des Willens selbst, welche sich weiter als das Böse bestimmt. Die Besonderheit ist nämlich nur als das Gedoppelte, hier der Gegensatz der Natürlichkeit gegen die Innerlichkeit des Willens, welche in diesem Gegensatze nur ein relatives und formelles Fürsichseyn ist, das seinen

Inhalt allein aus den Bestimmungen des natürlichen Willens, der Begierde, Trieb, Neigung u. s. f. schöpfen kann. Von diesen Begierden, Trieben u. s. f. heißt es nun, daß sie gut oder auch böse seyn können. Aber indem der Wille sie in dieser Bestimmung von Zufälligkeit, die sie als natürliche haben, und damit die Form, die er hier hat, die Besonderheit selbst zur Bestimmung seines Inhaltes macht, so ist er der Allgemeinheit, als dem innern Objectiven, dem Guten, welches zugleich mit der Reflexion des Willens in sich und dem erkennenden Bewußtseyn, als das andere Extrem zur unmittelbaren Objectivität, dem bloß Natürlichen, eintritt, entgegengesetzt, und so ist diese Innerlichkeit des Willens böse. Der Mensch ist daher zugleich sowohl an sich oder von Natur, als durch seine Reflexion in sich, böse, so daß weder die Natur als solche, d. i. wenn sie nicht Natürlichkeit des in ihrem besonderen Inhalte bleibenden Willens wäre, noch die in sich gehende Reflexion, das Erkennen überhaupt, wenn es sich nicht in jenem Gegensatz hielte, für sich das Böse ist. — Mit dieser Seite der Nothwendigkeit des Bösen ist eben so absolut vereinigt, daß dieß Böse bestimmt ist als das, was nothwendig nicht seyn soll, — d. i. daß es aufgehoben werden soll, nicht daß jener erste Standpunkt der Entzweyung überhaupt nicht hervortreten solle, — er macht vielmehr die Scheidung des unvernünftigen Thieres und des Menschen aus, — sondern daß nicht auf ihm stehen geblieben, und die Besonderheit nicht zum Wesentlichen gegen das Allgemeine festgehalten, daß er als nichtig überwunden werde. Ferner bey dieser Nothwendigkeit des Bösen ist es die Subjectivität, als die Unendlichkeit dieser Reflexion, welche diesen Gegensatz vor sich hat und in ihm ist; wenn sie auf ihm stehen bleibt, d. i. böse ist, so ist sie somit für sich, hält sich als Ein-

zelne und ist selbst diese Willkühr. Das einzelne Subject als solches hat deswegen schlechthin die Schuld seines Bösen.

§. 140.

Indem das Selbstbewußtseyn an seinem Zwecke eine positive Seite, (§. 135.) deren er nothwendig hat, weil er dem Vorsatze des concreten wirklichen Handelns angehört, herauszubringen weiß, so vermag es um solcher, als einer Pflicht und vortreflichen Absicht willen, die Handlung, deren negativer wesentlicher Inhalt zugleich in ihm, als in sich reflectirten, somit des Allgemeinen des Willens sich bewußten, in der Vergleichung mit diesem stehet, andere und sich selbst als gut zu behaupten, — andere, so ist es die Heucheley, sich selbst, — so ist es die noch höhere Spitze der sich als das Absolute behauptenden Subjectivität.

Diese letzte abstruseste Form des Bösen, wodurch das Böse in Gutes, und das Gute in Böses verkehrt wird, das Bewußtseyn sich als diese Macht, und deßwegen sich als absolut weiß, — ist die höchste Spitze der Subjectivität im moralischen Standpunkte, die Form, zu welcher das Böse in unserer Zeit und zwar durch die Philosophie, d. h. eine Seichtigkeit des Gedankens, welche einen tiefen Begriff in diese Gestalt verrückt hat, und sich den Namen der Philosophie, eben so wie sie dem Bösen den Namen des Guten anmaßt, gediehen ist. Ich will in dieser Anmerkung die Hauptgestalten dieser Subjectivität, die gäng und gebe geworden sind, kurz angeben. Was

a) die Heucheley betrifft, so sind in ihr die Momente enthalten α) das Wissen des wahrhaften Allgemeinen, es sey in Form nur des Gefühls von Recht und Pflicht, oder in Form weiterer Kenntniß und

Erkenntniß davon β) das Wollen des diesem Allgemeinen widerstrebenden Besonderen und zwar γ) als vergleichendes Wissen beyder Momente, so daß für das wollende Bewußtseyn selbst sein besonderes Wollen als Böses bestimmt ist. Diese Bestimmungen drücken das Handeln mit bösem Gewissen aus, noch nicht die Heucheley als solche. — Es ist eine zu einer Zeit sehr wichtig gewordene Frage gewesen, ob eine Handlung nur insofern böse sey, als sie mit bösem Gewissen geschehen, d. h. mit dem entwickelten Bewußtseyn der so eben angegebenen Momente. — *Pascal* zieht (Les Provinc. 4e lettre) sehr gut die Folge aus der Bejahung der Frage: Ils seront tous damnés ces demi-pecheurs, qui ont quelque amour pour la vertu. Mais pour ces francs-pecheurs, pecheurs endurcis, pecheurs sans mélange, pleins et achevés, l'enfer ne les tient pas. Ils ont trompé le diable à force de s'y abandonner.*) — Das subjective Recht des Selbstbewußtseyns, daß es die Handlung unter der Bestimmung

---

*) Pascal führt daselbst auch die Fürbitte Christi am Kreuze für seine Feinde an: Vater vergieb ihnen, denn sie wissen nicht, was sie thun; — eine überflüssige Bitte, wenn der Umstand, daß sie nicht gewußt, was sie gethan, ihrer Handlung die Qualität ertheilt hatte, nicht böse zu seyn, somit der Vergebung nicht zu bedürfen. Imgleichen führt er die Ansicht des Aristoteles an: (die Stelle steht Eth. Nicom. III. 2.) welcher unterscheidet, ob der Handelnde οὐκ εἰδὼς oder ἀγνοῶν sey; in jenem Falle der Unwissenheit handelt er unfreiwillig (diese Unwissenheit bezieht sich auf die äußern Umstände) (s. oben §. 117.) und die Handlung ist ihm nicht zuzurechnen. Ueber den andern Fall aber sagt Aristoteles: „Jeder Schlechte erkennt nicht was zu thun und was zu lassen ist, und eben dieser Mangel (ἁμαρτία) ist es, was die Menschen ungerecht und überhaupt böse macht. Die Nichterkenntniß der Wahl des Guten und Bösen macht nicht, daß eine Handlung unfrei-

wie sie an und für sich gut oder böse ist, wisse, muß mit dem absoluten Rechte der Objectivität dieser Bestimmung nicht so in Collision gedacht werden, daß beyde als trennbar gleichgültig und zufällig gegen einander vorgestellt werden, welches Verhältniß insbesondere auch bey den vormaligen Fragen über die wirksame Gnade zu Gründe gelegt wurde. Das Böse ist nach der formellen Seite das Eigenste des Individuums, indem es eben seine sich schlechthin für sich eigen setzende Subjectivität ist, und damit schlechthin seine Schuld, (s. §. 139. und Anm. zu vorhergeh. §.) und nach der objectiven Seite ist der Mensch, seinem Begriffe nach als Geist, Vernünftiges überhaupt, und hat die Bestimmung der sich wissenden Allgemeinheit schlechthin in sich. Es heißt ihn daher nicht nach der Ehre seines Begriffes behandeln, wenn die Seite des Guten und damit die Bestimmung seiner bösen Handlung als einer bösen von ihm getrennt, und sie ihm nicht als böse zugerechnet würde. Wie bestimmt oder in welchem Grade der Klarheit oder Dunkelheit das Bewußtseyn jener Momente in ihrer Unterschiedenheit zu einem Erkennen entwickelt und in wie fern eine böse Handlung mehr oder weniger mit förmlichem bösen Gewissen vollbracht sey, dieß ist die gleichgültigere, mehr das Empirische betreffende Seite.

b) Böse aber und mit bösem Gewissen handeln ist noch nicht die Heucheley, in dieser kommt die for-

---

willig ist (nicht zugerechnet werden kann) sondern nur, daß sie schlecht ist." Aristoteles hatte freylich eine tiefere Einsicht in dem Zusammenhang des Erkennens und Wollens, als in einer flachen Philosophie gäng und gebe geworden ist, welche lehrt, daß das Nichterkennen, das Gemüth und die Begeisterung die wahrhaften Principien des sittlichen Handels seyen.

melle Bestimmung der Unwahrheit hinzu, das Böse zunächst für andere als gut zu behaupten, und sich überhaupt äußerlich als gut, gewissenhaft, fromm und dergl. zu stellen, was auf diese Weise nur ein Kunststück des Betrugs für andere ist. Der Böse kann aber ferner in seinem sonstigen Gutesthun oder Frömmigkeit, überhaupt in guten Gründen, für sich selbst eine Berechtigung zum Bösen finden, indem er durch sie es für sich zum Guten verkehrt. Diese Möglichkeit liegt in der Subjectivität, welche als abstracte Negativität alle Bestimmungen sich unterworfen, und aus ihr kommend weiß. Zu dieser Verkehrung ist

c) diejenige Gestalt zunächst zu rechnen, welche als der Probabilismus bekannt ist. Er macht zum Prinzip, daß eine Handlung, für die das Bewußtseyn irgend einen guten Grund aufzutreiben weiß, es sey auch nur die Autorität eines Theologen, und wenn es auch andere Theologen von dessen Urtheil noch so sehr abweichend weiß, — erlaubt ist, und daß das Gewissen darüber sicher seyn kann. Selbst bei dieser Vorstellung ist noch dieß richtige Bewußtseyn vorhanden, daß ein solcher Grund und Autorität nur Probabilität gebe, obgleich dieß zur Sicherheit des Gewissens hinreiche; es ist darin zugegeben, daß ein guter Grund nur von solcher Beschaffenheit ist, daß es neben ihm andere, wenigstens eben so gute Gründe geben könne. Auch diese Spur von Objectivität ist noch hiebey zu erkennen, daß es ein Grund seyn soll, der bestimme. Indem aber die Entscheidung des Guten oder Bösen auf die vielen guten Gründe, worunter auch jene Autoritäten begriffen sind, gestellt ist, dieser Gründe aber so viele und entgegengesetzte sind, so liegt hierin zugleich dieß, daß es nicht diese Objectivität der Sache, sondern die Subjectivität ist, welche zu entscheiden hat, — die Seite, wodurch Belieben und Willkühr über gut und böse zum Entscheidenden gemacht

wird, und die Sittlichkeit, wie die Religiosität, untergraben ist. Daß es aber die eigene Subjectivität ist, in welche die Entscheidung fällt, dieß ist noch nicht als das Prinzip ausgesprochen, vielmehr wird, wie bemerkt, ein Grund als das Entscheidende ausgegeben, der Probabilismus ist soweit noch eine Gestalt der Heucheley.

d) Die nächst höhere Stufe ist, daß der gute Wille darin bestehen soll, daß er das Gute will; dieß Wollen des Abstract-Guten soll hinreichen, ja die einzige Erforderniß seyn, damit die Handlung gut sey. Indem die Handlung als bestimmtes Wollen einen Inhalt hat, das abstracte Gute aber nichts bestimmt, so ist es der besondern Subjectivität vorbehalten, ihm seine Bestimmung und Erfüllung zu geben. Wie im Probabilismus für den, der nicht selbst ein gelehrter Révérend Père ist, es die Autorität eines solchen Theologen ist, auf welche die Subsumtion eines bestimmten Inhalts unter die allgemeine Bestimmung des Guten gemacht werden kann, so ist hier jedes Subject unmittelbar in diese Würde eingesetzt, in das abstracte Gute den Inhalt zu legen, oder was dasselbe ist, einen Inhalt unter ein Allgemeines zu subsumiren. Dieser Inhalt ist an der Handlung als concreter überhaupt eine Seite, deren sie mehrere hat, Seiten, welche ihr vielleicht sogar das Prädicat einer verbrecherischen und schlechten geben können. Jene meine subjective Bestimmung des Guten aber ist das in der Handlung von mir gewußte Gute, die gute Absicht (§. 114.) Es tritt hiermit ein Gegensatz von Bestimmungen ein, nach deren einer die Handlung gut, nach andern aber verbrecherisch ist. Damit scheint auch die Frage bei der wirklichen Handlung einzutreten, ob denn die Absicht wirklich gut sey. Daß aber das Gute wirkliche Absicht ist, dieß kann nun nicht nur überhaupt, sondern muß auf dem Standpunkte, wo das Subject das abstracte Gute zum Bestimmungs-

grund hat, sogar immer der Fall seyn können. Was durch eine solche nach andern Seiten sich als verbrecherisch und böse bestimmende Handlung von der guten Absicht verletzt wird, ist freilich auch gut, und es schiene darauf anzukommen, welche unter diesen Seiten die wesentlichste wäre. Aber diese objective Frage fällt hier hinweg, oder vielmehr ist es die Subjectivität des Bewußtseyns selbst, deren Entscheidung das Objective allein ausmacht. Wesentlich und gut sind ohnehin gleichbedeutend; jenes ist eine eben solche Abstraction, wie dieses; gut ist, was in Rücksicht des Willens wesentlich ist, und das Wesentliche in dieser Rücksicht soll eben das seyn, daß eine Handlung für mich als gut bestimmt ist. Die Subsumtion aber jeden beliebigen Inhalts unter das Gute ergiebt sich für sich unmittelbar daraus, daß dieß abstracte Gute, da es gar keinen Inhalt hat, sich ganz nur darauf reducirt, überhaupt etwas Positives zu bedeuten, — etwas, das in irgend einer Rücksicht gilt, und nach seiner unmittelbaren Bestimmung auch als ein wesentlicher Zweck gelten kann; — z. B. Armen Gutes thun, für mich, für mein Leben, für meine Familie sorgen u. s. f. Ferner wie das Gute das Abstracte ist, so ist damit auch das Schlechte das Inhaltslose, das von meiner Subjectivität seine Bestimmung erhält; und es ergiebt sich nach dieser Seite auch der moralische Zweck, das unbestimmte Schlechte zu hassen und auszurotten. — Diebstahl, Feigheit, Mord u. s. f., haben als Handlungen, d. i. überhaupt als von einem subjectiven Willen vollbrachte, unmittelbar die Bestimmung, die Befriedigung eines solchen Willens, hiermit ein positives zu seyn, und um die Handlung zu einer guten zu machen, kommt es nur darauf an, diese positive Seite als meine Absicht bei derselben zu wissen, und diese Seite ist für die Bestimmung der Handlung, daß sie gut ist, die wesentliche, darum weil ich sie

als das Gute in meiner Absicht weiß. Diebstahl, um den Armen Gutes zu thun, Diebstahl, Entlaufen aus der Schlacht, um der Pflicht willen für sein Leben, für seine (vielleicht auch dazu arme) Familie zu sorgen — Mord, aus Haß und Rache, d. i. um das Selbstgefühl seines Rechts, des Rechts überhaupt, und das Gefühl der Schlechtigkeit des andern, seines Unrechtes gegen mich oder gegen Andere, gegen die Welt oder das *Volk* überhaupt, durch die Vertilgung dieses schlechten Menschen, der das Schlechte selbst in sich hat, womit zum Zwecke der Ausrottung des Schlechten wenigstens ein Beytrag geliefert wird, zu befriedigen, sind auf diese Weise, um der positiven Seite ihres Inhalts willen, zur guten Absicht und damit zur guten Handlung gemacht. Es reicht eine *höchst geringe* Verstandesbildung dazu hin, um, wie jene gelehrte Theologen, für jede Handlung eine positive Seite, und damit einen guten Grund und Absicht herauszufinden. — So hat man gesagt, daß es eigentlich keinen *Bösen* gebe, denn er will das Böse nicht um des Bösen willen, d. i., nicht das *rein-negative* als solches, sondern er will immer etwas *positives*, somit nach diesem Standpunkte ein Gutes. In diesem abstracten Guten ist der Unterschied von *Gut* und *Böse*, und alle wirklichen Pflichten verschwunden; deßwegen bloß das Gute wollen, und bei einer Handlung eine gute Absicht haben, dieß ist so vielmehr das Böse, insofern das Gute nur in dieser Abstraction gewollt, und damit die *Bestimmung* desselben der Willkühr des Subjects vorbehalten wird.

An diese Stelle gehört auch der berüchtigte Satz: *der Zweck heiligt die Mittel*. — So für sich zunächst ist dieser Ausdruck trivial und nichts sagend. Man kann eben so unbestimmt erwiedern, daß ein heiliger Zweck wohl die Mittel heilige, aber ein unheiliger Zweck sie nicht heilige. Wenn der Zweck recht

ist, so sind es auch die Mittel, ist insofern ein tautologischer Ausdruck, als das Mittel eben das ist, was nichts für sich, sondern um eines andern willen ist, und darin, in dem Zwecke, seine Bestimmung und Werth hat, — **wenn es nämlich in Wahrheit ein Mittel ist.** — Es ist aber mit jenem Satze nicht der bloß formelle Sinn gemeynt, sondern es wird darunter etwas bestimmteres verstanden, daß nämlich für einen guten Zweck etwas als Mittel zu gebrauchen, was für sich schlechthin kein Mittel ist, etwas zu verletzen, was für sich heilig ist, ein Verbrechen also zum Mittel eines guten Zweckes zu machen, erlaubt, ja auch wohl Pflicht sey. Es schwebt bey jenem Satze einer Seits das unbestimmte Bewußtseyn von der Dialektik des vorhin bemerkten **Positiven** in vereinzelten rechtlichen oder sittlichen Bestimmungen, oder solcher eben so unbestimmten allgemeinen Sätze vor, wie: **du sollst nicht tödten**, oder: **du sollst für dein Wohl, für das Wohl deiner Familie sorgen.** Die Gerichte, Krieger haben nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, Menschen zu tödten, wo aber **genau bestimmt** ist, wegen welcher Qualität Menschen und unter welchen Umständen dieß erlaubt und Pflicht sey. So muß auch mein Wohl, meiner Familie Wohl höhern Zwecken nach- und somit zu Mitteln herabgesetzt werden. Was sich aber als Verbrechen bezeichnet, ist nicht so eine unbestimmt gelassene Allgemeinheit, die noch einer Dialektik unterläge, sondern hat bereits seine bestimmte objective Begränzung. Was solcher Bestimmung nun in dem Zwecke, der dem Verbrechen seine Natur benehmen sollte, entgegengestellt wird, der heilige Zweck, ist nichts anders, als die **subjective Meynung** von dem, was gut und besser sey. Es ist dasselbe, was darin geschieht, daß das Wollen beym Abstractguten stehen bleibt, daß nämlich alle an und für sich seyende und geltende Bestimmtheit des Guten und Schlechten,

des

des Rechts und Unrechts, aufgehoben, und dem Gefühl, Vorstellen und Belieben des Individuums diese Bestimmung zugeschrieben wird. — Die subjective Meynung wird endlich ausdrücklich als die Regel des Rechts und der Pflicht ausgesprochen, indem

e) die Ueberzeugung, welche etwas für recht hält, es seyn soll, wodurch die sittliche Natur einer Handlung bestimmt werde. Das Gute, das man will, hat noch keinen Inhalt, das Princip der Ueberzeugung enthält nun dieß Nähere, daß die Subsumtion einer Handlung unter die Bestimmung des Guten dem Subjecte zustehe. Hiermit ist auch der Schein von einer sittlichen Objectivität vollends verschwunden. Solche Lehre hängt unmittelbar mit der öfters erwähnten sich so nennenden Philosophie zusammen, welche die Erkennbarkeit des Wahren, — und das Wahre des wollenden Geistes, seine Vernünftigkeit insofern er sich verwirklicht, sind die sittlichen Gebote, — leugnet. Indem ein solches Philosophiren die Erkenntniß des Wahren für eine leere, den Kreis des Erkennens, der nur das Scheinende sey, überfliegende Eitelkeit ausgibt, muß es unmittelbar auch das Scheinende in Ansehung des Handelns zum Princip machen und das Sittliche somit in die eigenthümliche Weltansicht des Individuums und seine besondere Ueberzeugung setzen. Die Degradation, in welche so die Philosophie herabgesunken ist, erscheint freylich zunächst vor der Welt als eine höchst gleichgültige Begebenheit, die nur dem müssigen Schulgeschwätze widerfahren sey, aber nothwendig bildet sich solche Ansicht in die Ansicht des Sittlichen, als in einen wesentlichen Theil der Philosophie hinein, und dann erst erscheint an der Wirklichkeit und für sie, was an jenen Ansichten ist. — Durch die Verbreitung der Ansicht, daß die subjective Ueberzeugung es sey, wodurch die sittliche Natur einer Handlung allein bestimmt werde, ist es geschehen, daß wohl

vormals viel, aber heutiges Tags wenig mehr von *Heucheley* die Rede ist; denn die Qualificirung des Bösen als Heucheley hat zu Grunde liegen, daß gewisse Handlungen *an und für sich* Vergehen, Laster und Verbrechen sind, daß, der sie begehe, sie nothwendig als solche wisse, insofern er die Grundsätze und äußern Handlungen der Frömmigkeit und Rechtlichkeit eben in dem Scheine, zu dem er sie mißbrauche, wisse und anerkenne. Oder in Ansehung des Bösen überhaupt galt die Voraussetzung, daß es Pflicht sey, das Gute zu erkennen, und es vom Bösen zu unterscheiden zu wissen. Auf allen Fall aber galt die absolute Forderung, daß der Mensch keine lasterhafte und verbrecherische Handlungen begehe, und daß sie ihm, insofern er ein Mensch und kein Vieh ist, als solche zugerechnet werden müssen. Wenn aber das gute Herz, die gute Absicht und die subjective Ueberzeugung für das erklärt wird, was den Handlungen ihren Werth gebe, so giebt es keine Heucheley und überhaupt kein Böses mehr, denn was einer thut, weiß er durch die Reflexion der guten Absichten und Bewegungsgründe zu etwas Gutem zu machen, und durch das Moment seiner *Ueberzeugung* ist es gut.*) So giebt es nicht mehr Verbrechen und Laster an und für sich, und an die Stelle des oben angeführten frank und freyen, verhärteten, ungetrübten Sündigens, ist das Bewußtseyn

*) „Daß er sich vollkommen *überzeugt* fühle, daran zweifle ich nicht im mindesten. Aber wie viele Menschen begehen nicht aus einer solchen gefühlten Ueberzeugung die ärgsten Frevel. Also, wenn dieser Grund überall entschuldigen mag, so giebt es *kein vernünftiges Urtheil* mehr über gute und *böse, ehrwürdige und verächtliche Entschließungen*; der *Wahn* hat dann gleiche Rechte mit der Vernunft, oder die Vernunft hat dann überhaupt keine Rechte, kein gültiges An-

der vollkommenen Rechtfertigung durch die Absicht und Ueberzeugung getreten. Meine Absicht des Guten bey meiner Handlung, und meine Ueberzeugung davon, daß es gut ist, macht sie zum Guten. Insofern von einem Beurtheilen und Richten der Handlung die Rede wird, ist es vermöge dieses Princips nur nach der Absicht und Ueberzeugung des Handelnden, nach seinem Glauben, daß er gerichtet werden solle, — nicht in dem Sinne, wie Christus einen Glauben an die objective Wahrheit fodert, so daß für den, der einen schlechten Glauben hat, d. h. eine ihrem Inhalte nach böse Ueberzeugung, auch das Urtheil schlecht, d. h. diesem bösen Inhalte gemäß ausfalle, sondern nach dem Glauben im Sinn der Ueberzeugungstreue, ob der Mensch in seinem Handeln seiner Ueberzeugung treu geblieben, der formellen subjectiven Treue, welche allein das pflichtmäßige enthalte. — Bey diesem Princip der Ueberzeugung, weil sie zugleich als ein subjectives bestimmt ist, muß sich zwar auch der Gedanke an die Möglichkeit eines Irrthums aufdringen, worin somit die Voraussetzung eines an und für sich seyenden Gesetzes liegt. Aber das Gesetz handelt nicht, es ist nur der wirkliche Mensch, der handelt, und bey dem Werthe der menschlichen Handlungen kann es nach jenem Princip nur darauf ankommen, inwiefern er jenes Gesetz in seine Ueberzeugung aufgenommen hat. Wenn es aber somit nicht die Handlungen sind, die nach jenem Gesetze zu beurtheilen, d. h. überhaupt darnach zu bemes-

sehen mehr; ihre Stimme ist ein Unding; wer nur nicht zweifelt, der ist in der Wahrheit!

Mir schaudert vor den Folgen einer solchen Toleranz, die eine ausschließende zum Vortheil der Unvernunft wäre."

Fr. H. Jacobi an den Grafen Holmer. Eutin 5. Aug. 1800. über Gr. Stollbergs Rel. Veränderung. (Brennus. Berlin Aug. 1802.)

sen sind, so ist nicht abzusehen, zu was jenes Gesetz noch seyn und dienen soll. Solches Gesetz ist zu einem nur *äußern Buchstaben*, in der That einem leeren Wort heruntergesetzt, denn erst durch meine Ueberzeugung wird es zu *einem Gesetze*, einem mich verpflichtenden und bindenden, *gemacht*. — Daß solches Gesetz die Autorität Gottes, des Staats, für sich hat, auch die Autorität von Jahrtausenden, in denen es das Band war, in welchem die Menschen und alles ihr Thun und Schicksal sich zusammenhält und Bestehen hat, — Autoritäten, welche eine Unzahl *Ueberzeugungen von Individuen* in sich schließen, — und daß Ich dagegen die *Autorität* meiner *einzelnen* Ueberzeugung setze, — als meine subjective Ueberzeugung ist ihre Gültigkeit nur Autorität, — dieser zunächst ungeheuer scheinende Eigendünkel ist durch das Princip selbst beseitigt, als welches die subjective Ueberzeugung zur Regel macht. — Wenn nun zwar durch die höhere Inconsequenz, welche die durch seichte Wissenschaft und schlechte Sophisterey unvertreibliche Vernunft und Gewissen hereinbringen, die *Möglichkeit eines Irrthums* zugegeben wird, so ist damit, daß das Verbrechen und das Böse überhaupt ein Irrthum sey, der Fehler auf sein Geringstes reducirt. Denn *Irren ist menschlich*, — wer hätte sich nicht über dieß und jenes, ob ich gestern Kohl oder Kraut zu Mittag gegessen habe, und über Unzähliges, Unwichtigeres und Wichtigeres, geirrt? Jedoch der Unterschied von Wichtigem und Unwichtigem fällt hinweg, wenn es allein die Subjectivität der Ueberzeugung und das Beharren bei derselben ist, worauf es ankommt. Jene höhere Inconsequenz von der Möglichkeit eines Irrthums aber, die aus der Natur der Sache kommt, setzt sich in der Wendung, daß eine schlechte Ueberzeugung nur ein Irrthum ist, in der That nur in die andere Inconsequenz der Unredlichkeit um; das eine-

mal soll es die Ueberzeugung seyn, auf welche das Sittliche und der höchste Werth des Menschen gestellt ist, sie wird hiermit für das Höchste und Heilige erklärt; und das andremal ist es weiter nichts, um das es sich handelt, als ein Irren, mein Ueberzeugtseyn ein geringfügiges und zufälliges, — eigentlich etwas äußerliches, das mir *so oder so begegnen* kann. In der That ist mein Ueberzeugtseyn etwas höchst geringfügiges, wenn ich nichts Wahres erkennen kann; so ist es gleichgültig *wie* ich denke, und es bleibt mir zum Denken jenes leere Gute, das Abstractum des Verstandes. — Es ergiebt sich übrigens, um dieß noch zu bemerken, nach diesem Princip der Berechtigung aus dem Grunde der Ueberzeugung, die Consequenz für die Handlungsweise Anderer gegen mein Handeln, daß indem sie nach *ihrem* Glauben und Ueberzeugung meine Handlungen für *Verbrechen* halten, sie *ganz recht daran* thun; — eine Consequenz, bei der ich nicht nur nichts zum Voraus behalte, sondern im Gegentheil nur von dem Standpunkte der Freyheit und Ehre in das Verhältniß der Unfreyheit und Unehre herabgesetzt bin, nämlich in der Gerechtigkeit, welche an sich auch das Meinige ist, nur eine fremde subjective Ueberzeugung zu erfahren, und in ihrer Ausübung mich nur von einer äußern Gewalt behandelt zu meynen.

f) Die höchste Form endlich, in welcher diese Subjectivität sich vollkommen erfaßt und ausspricht, ist die Gestalt, die man mit einem vom *Plato* erborgten Namen *Ironie* genannt hat; — denn nur der Name ist von *Plato* genommen, der ihn von einer Weise des *Sokrates* brauchte, welche dieser in einer persönlichen Unterredung gegen die Einbildung des ungebildeten und des sophistischen Bewußtseyns zum Behuf der Idee der Wahrheit und Gerechtigkeit anwandte, aber nur jenes Bewußtseyn, die Idee selbst nicht, ironisch be-

handelte. Die Ironie betrifft nur ein Verhalten des Gesprächs gegen *Personen*; ohne die persönliche Richtung ist die wesentliche Bewegung des Gedankens die Dialektik, und *Plato* war so weit entfernt, das Dialektische für sich oder gar die Ironie für das Letzte und für die Idee selbst zu nehmen, daß er im Gegentheil das Herüber- und Hinübergehen des Gedankens vollends einer subjectiven Meinung, in die Substantialität der Idee versenkte und endigte *). — Die hier

*) Mein verstorbener College, Professor *Solger*, hat zwar den vom Herrn Fried. v. *Schlegel* in einer frühern Periode seiner schriftstellerischen Laufbahn aufgebrachten und bis zu jener sich selbst als das Höchste wissenden Subjectivität gesteigerten Ausdruck der *Ironie* aufgenommen, aber sein von solcher Bestimmung entfernter besserer Sinn und seine philosophische Einsicht hat darin nur vornehmlich die Seite des eigentlichen Dialektischen, des bewegenden Pulses der spekulativen Betrachtung ergriffen und festgehalten. Ganz klar aber kann ich das nicht finden, noch mit den Begriffen übereinstimmen, welche derselbe noch in seiner letzten, gehaltvollen Arbeit, einer ausführlichen *Kritik* über die *Vorlesungen* des Herrn *August Wilhelm v. Schlegel über dramatische Kunst und Literatur* (Wiener Jahrb. VII. Bd. S. 90 ff.) entwickelt. „Die wahre *Ironie*, sagt Solger daselbst S. 92, geht von dem Gesichtspunkt aus, daß der Mensch, so lange er in dieser gegenwärtigen Welt lebt, seine Bestimmung auch im höchsten Sinne des Worts, nur in dieser Welt erfüllen kann. Alles, womit wir über *endliche Zwecke hinauszugehen* glauben, ist *eitle und leere* Einbildung. — Auch das Höchste ist für unser Handeln nur *in begrenzter endlicher Gestaltung* da.“ Dieß ist, richtig verstanden, platonisch und sehr wahr gegen das daselbst vorher erwähnte leere Streben in das (*abstracte*) Unendliche gesagt. Daß aber das Höchste in begrenzter *endlicher Gestaltung* ist, wie das Sittliche, und das Sittliche ist wesentlich als Wirklichkeit und Handlung, diß ist sehr verschieden davon, daß es ein *endlicher Zweck* sey; die Gestaltung, die Form des Endli-

noch zu betrachtende Seite der sich als das Letzte erfassenden Subjectivität kann nur dieß seyn, sich noch

---

chen, benimmt dem Inhalt, dem Sittlichen nichts von seiner Substantialität und der Unendlichkeit, die es in sich selbst hat. Es heißt weiter: „Und eben deswegen ist es (das Höchste) an uns so nichtig, als das Geringste, und geht nothwendig mit uns und unserm nichtigen Sinne unter, denn in Wahrheit ist es nur da in Gott, und in diesem Untergange verklärt es sich als ein Göttliches, an welchem wir nicht Theil haben würden, wenn es nicht eine unmittelbare Gegenwart dieses Göttlichen gäbe, die sich eben im Verschwinden unserer Wirklichkeit offenbart; die Stimmung aber, welcher dieses unmittelbar in den menschlichen Begebenheiten selbst einleuchtet, ist die tragische Ironie." Auf den willkührlichen Namen Ironie käme es nicht an, aber darin liegt etwas Unklares, daß es das Höchste sey, was mit unserer Nichtigkeit untergehe, und daß erst im Verschwinden unserer Wirklichkeit das Göttliche sich offenbare, wie es auch S. 91 ebendas. heißt: „wir sehen die Helden irre werden an dem Edelsten und Schönsten in ihren Gesinnungen und Gefühlen, nicht bloß in Rücksicht des Erfolgs, sondern auch ihrer Quelle und ihres Werthes, ja wir erheben uns an dem Untergange des Besten selbst." Daß der tragische Untergang höchst sittlicher Gestalten nur insofern interessiren, (der gerechte Untergang ausgesprochener reiner Schurken und Verbrecher, wie z. B. der Held in einer modernen Tragödie, der Schuld, einer ist, hat zwar ein criminaljuristisches Interesse, aber keines für die wahre Kunst, von der hier die Rede ist), erheben und mit sich selbst versöhnen kann, als solche Gestalten gegen einander mit gleich berechtigten unterschiedenen sittlichen Mächten, welche durch Unglück in Collision gekommen, auftreten und so nun durch dieß ihre Entgegensetzung gegen ein Sittliche Schuld haben, woraus das Recht und das Unrecht beyder, und damit die wahre sittliche Idee gereinigt und triumphirend über diese Einseitigkeit, somit versöhnt in uns hervorgeht, daß sonach nicht das Höchste in uns es ist, welches untergeht, und wir uns nicht am Untergange des Besten, sondern im Gegentheil am Triumphe des Wahren erheben, —

als jenes Beschließen und Entscheiden über Wahrheit, Recht und Pflicht zu *wissen*, welches in den vorhergehenden Formen schon an sich vorhanden ist. Sie besteht also darin, das Sittlich-objective wohl zu wissen, aber nicht sich selbst vergessend und auf sich Verzicht thuend in den Ernst desselben sich zu vertiefen und aus ihm zu handeln, sondern in der Beziehung darauf dasselbe zugleich von sich zu halten, und *sich* als das zu wissen, welches so *will* und *beschließt*, und auch *eben so gut* anders wollen und beschließen kann. — Ihr nehmt ein Gesetz in der That und ehrlicherweise als an und für sich seyend, Ich bin auch dabei und darin, aber auch noch weiter als Ihr, ich bin auch darüber hinaus und kann es so *oder* so machen. Nicht die Sache ist das Vortreffliche, sondern Ich bin der Vortreffliche, und bin der Meister über das Gesetz und die Sache, der damit, als mit seinem Belieben, *nur spielt*, und in diesem ironischen Bewußtseyn, in welchem Ich das Höchste untergehen lasse, *nur mich genieße*. — Diese Gestalt ist nicht nur die *Eitelkeit* alles sittlichen *Inhaltes* der Rechte, Pflichten, Gesetze, — das Böse, und zwar das in sich ganz allgemeine Böse, sondern sie thut auch die Form,

---

daß dieß das wahrhafte rein sittliche Interesse der antiken Tragödie ist (in der romantischen erleidet diese Bestimmung noch eine weitere Modification) habe ich in der *Phänomenologie des Geistes* (S. 404 ff. vergl. 683 ff.) ausgeführt. Die sittliche Idee aber *ohne jenes Unglück* der *Collision* und den Untergang der in diesem Unglück befangenen Individuen, ist in der sittlichen Welt *wirklich* und *gegenwärtig* und daß dieß Höchste sich *nicht* in *seiner Wirklichkeit* als ein *Nichtiges* darstellt, dieß ist es, was die reale sittliche Existenz, der Staat, bezweckt und bewirkt, und was in *ihm* das sittliche Selbstbewußtseyn besitzt, anschaut und weiß, und das denkende Erkennen begreift.

die subjective Eitelkeit, hinzu, sich selbst als diese Eitelkeit alles Inhalts zu wissen, und in diesem Wissen sich als das Absolute zu wissen. — In wie fern diese absolute Selbstgefälligkeit nicht ein einsamer Gottesdienst seiner selbst bleibt, sondern etwa auch eine Gemeinde bilden kann, deren Band und Substanz etwa auch die gegenseitige Versicherung von Gewissenhaftigkeit, guten Absichten, das Erfreuen über diese wechselseitige Reinheit, vornemlich aber das Laben an der Herrlichkeit dieses Sich-wissens und Aussprechens, und an der Herrlichkeit dieses Hegens und Pflegens ist, — in wie fern das, was schöne Seele genannt worden, die in der Eitelkeit aller Objectivität und damit in der Unwirklichkeit ihrer selbst verglimmende edlere Subjectivität, ferner andere Gestaltungen, mit der betrachteten Stufe verwandte Wendungen sind, — habe ich Phänomenologie des Geistes S. 605 ff. abgehandelt, wo der ganze Abschnitt c) das Gewissen, insbesondere auch in Rücksicht des Uebergangs in eine — dort übrigens anders bestimmte, höhere Stufe überhaupt, verglichen werden kann.

§. 141.

Uebergang von der Moralität in Sittlichkeit.

Für das Gute, als das substantielle Allgemeine der Freyheit, aber noch Abstracte sind daher eben so sehr Bestimmungen überhaupt und das Prinzip derselben, aber als mit ihm identisch, gefodert, wie für das Gewissen, das nur abstracte Prinzip des Bestimmens die Allgemeinheit und Objectivität seiner Bestimmungen gefodert ist. Beyde, jedes so für sich zur Totalität gesteigert, werden zum Bestimmungslosen, das bestimmt seyn soll. — Aber die Integration beyder relativen Totalitäten zur

absoluten Identität, ist schon an sich vollbracht, indem eben diese für sich in ihrer Eitelkeit verschwebende Subjectivität der reinen Gewißheit seiner selbst identisch ist mit der abstracten Allgemeinheit des Guten; — die, somit concrete, Identität des Guten und des subjectiven Willens, die Wahrheit derselben ist die Sittlichkeit.

Das Nähere über einen solchen Uebergang des Begriffs macht sich in der Logik verständlich. Hier nur so viel, daß die Natur des Beschränkten und Endlichen, — und solches sind hier das abstracte, nur seyn sollende Gute und die eben so abstracte, nur gut seyn sollende Subjectivität, an ihnen selbst ihr Gegentheil, das Gute seine Wirklichkeit, und die Subjectivität (das Moment der Wirklichkeit des Sittlichen) das Gute, haben, aber daß sie als einseitige, noch nicht gesetzt sind als das was sie an sich sind. Dieß Gesetztwerden erreichen sie in ihrer Negativität, darin daß sie, wie sie sich einseitig, jedes das nicht an ihnen haben zusollen, was an sich an ihnen ist, — das Gute ohne Subjectivität und Bestimmung, und das Bestimmende, die Subjectivität ohne das Ansichseyende — als Totalitäten für sich constituiren, sich aufheben und dadurch zu Momenten herabsetzen, — zu Momenten des Begriffs, der als ihre Einheit offenbar wird und eben durch dieß Gesetztseyn seiner Momente Realität erhalten hat, somit nun als Idee ist, — Begriff der seine Bestimmungen zur Realität herausgebildet und zugleich in ihrer Identität als ihr an sich seyendes Wesen ist. — Das Daseyn der Freyheit, welches unmittelbar als das Recht war, ist in der Reflexion des Selbstbewußtseyns zum Guten bestimmt; das Dritte, hier in seinem Uebergange als die Wahrheit dieses Guten und der Subjectivität, ist daher eben so sehr

die Wahrheit dieser und des Rechts. — Das *Sittliche* ist subjective Gesinnung, aber des an sich seyenden Rechtes; — daß diese Idee die *Wahrheit* des Freyheitsbegriffs ist, dieß kann nicht ein vorausgesetztes, aus dem Gefühl oder woher sonst genommenes, sondern — in der Philosophie, — nur ein *bewiesenes* seyn. Diese Deduction desselben ist allein darin enthalten, daß das Recht und das moralische Selbstbewußtseyn an ihnen selbst sich zeigen, darein als in ihr *Resultat* zurückzugehen. — Diejenigen, welche des Beweisens und Deducirens in der Philosophie entübrigt seyn zu können glauben, zeigen, daß sie von dem ersten Gedanken dessen, was Philosophie ist, noch entfernt sind und mögen wohl sonst reden, aber in der Philosophie haben die kein Recht mitzureden, die ohne Begriff reden wollen.

Dritter Theil.

Die Sittlichkeit.

§. 142.

Die Sittlichkeit ist die Idee der Freyheit, als das lebendige Gute, das in dem Selbstbewußtseyn sein Wissen, Wollen, und durch dessen Handeln seine Wirklichkeit, so wie dieses an dem sittlichen Seyn seine an und für sich seyende Grundlage und bewegenden Zweck hat, — der zur vorhandenen Welt und zur Natur des Selbstbewußtseyns gewordene Begriff der Freyheit.

§. 143.

Indem diese Einheit des Begriffs des Willens und seines Daseyns, welches der besondere Wille ist, Wissen ist, ist das Bewußtseyn des Unterschiedes dieser Momente der Idee vorhanden, aber so, daß nunmehr jedes für sich selbst die Totalität der Idee ist, und sie zur Grundlage und Inhalt hat.

§. 144.

a) Das objective Sittliche das an die Stelle des abstracten Guten tritt, ist die durch die Subjectivität als

unendliche Form concrete Substanz. Sie setzt daher Unterschiede in sich, welche hiermit durch den Begriff bestimmt sind, und wodurch das Sittliche einen festen Inhalt hat, der für sich nothwendig und ein über das subjective Meynen und Belieben erhabenes, Bestehen ist, die an und für sich seyenden Gesetze und Einrichtungen.

§. 145.

Daß das Sittliche das System dieser Bestimmungen der Idee ist, macht die Vernünftigkeit desselben aus. Es ist auf diese Weise die Freyheit oder der an und für sich seyende Wille als das Objective, Kreis der Nothwendigkeit, dessen Momente die sittlichen Mächte sind, welche das Leben der Individuen regieren und in diesen als ihren Accidenzen, ihre Vorstellung, erscheinende Gestalt und Wirklichkeit haben.

§. 146.

β) Die Substanz ist in diesem ihrem wirklichen Selbstbewußtseyn sich wissend und damit Object des Wissens. Für das Subject haben die sittliche Substanz, ihre Gesetze und Gewalten einerseits als Gegenstand das Verhältniß, daß sie sind, im höchsten Sinne der Selbstständigkeit,— eine absolute, unendlich festere Autorität und Macht, als das Seyn der Natur.

Die Sonne, Mond, Berge, Flüsse, überhaupt die umgebenden Naturobjecte sind, sie haben für das Bewußtseyn die Autorität nicht nur überhaupt zu seyn, sondern auch eine besondere Natur zu haben, welche es gelten läßt, nach ihr in seinem Verhalten zu ihnen, seiner Beschäftigung mit ihnen und ihrem Gebrauche sich richtet. Die Autorität der sittlichen

Gesetze ist unendlich höher, weil die Naturdinge nur auf die ganz äußerliche und vereinzelte Weise die Vernünftigkeit darstellen, und sie unter die Gestalt der Zufälligkeit verbergen.

§. 147.

Andererseits sind sie dem Subjecte nicht ein Fremdes, sondern es giebt das Zeugniß des Geistes von ihnen als von seinem eigenen Wesen, in welchem es sein Selbstgefühl hat und darin als seinem von sich ununterschiedenen Elemente lebt, — ein Verhältniß, das unmittelbar noch identischer, als selbst Glaube und Zutrauen ist.

Glaube und Zutrauen gehören der beginnenden Reflexion an und setzen eine Vorstellung und Unterschied voraus; — wie es z. B. verschieden wäre, an die heydnische Religion glauben, und ein Heyde seyn. Jenes Verhältniß oder vielmehr Verhältniß-lose Identität, in der das Sittliche die wirkliche Lebendigkeit des Selbstbewußtseyns ist, kann allerdings in ein Verhältniß des Glaubens und der Ueberzeugung, und in ein durch weitere Reflexion vermitteltes übergehen, in eine Einsicht durch Gründe, die auch von irgend besonderen Zwecken, Interessen und Rücksichten, von Furcht oder Hoffnung, oder von geschichtlichen Voraussetzungen anfangen können. Die adäquate Erkenntniß derselben aber gehört dem denkenden Begriffe an.

§. 148.

Als diese substantiellen Bestimmungen sind sie für das Individuum, welches sich von ihnen als das Subjective und in sich Unbestimmte oder als besonders Bestimmte unterscheidet, hiermit im Verhältnisse zu ihnen als

zu seinem Substantiellen steht, — *Pflichten* für seinen Willen bindend.

Die ethische *Pflichtenlehre* d. i. wie sie *objectiv* ist, nicht in dem leeren Prinzip der moralischen Subjectivität befaßt seyn soll, als welches vielmehr nichts bestimmt (§. 134.) — ist daher die in diesem *dritten Theile* folgende systematische Entwickelung des Kreises der sittlichen Nothwendigkeit. Der Unterschied dieser Darstellung von der Form einer *Pflichtenlehre* liegt allein darin, daß in dem Folgenden die sittlichen Bestimmungen sich als die nothwendigen Verhältnisse ergeben, hiebey stehen geblieben und nicht zu jeder derselben, noch der Nachsatz gefügt wird, *also ist diese Bestimmung für den Menschen eine Pflicht.* — Eine Pflichtenlehre, insofern sie nicht philosophische Wissenschaft ist, nimmt aus den Verhältnissen als Vorhandenen, ihren Stoff und zeigt den Zusammenhang desselben mit den eigenen Vorstellungen, allgemein sich vorfindenden Grundsätzen und Gedanken, Zwecken, Trieben, Empfindungen u. s. f. und kann als Gründe die weiteren Folgen einer jeden Pflicht in Beziehung auf die andern sittlichen Verhältnisse, so wie auf das Wohl und die Meynung hinzu fügen. Eine immanente und consequente Pflichtenlehre kann aber nichts anders seyn, als die *Entwickelung der Verhältnisse*, die durch die Idee der Freyheit nothwendig, und daher *wirklich* in ihrem ganzen Umfange, im Staat sind.

§. 149.

Als *Beschränkung* kann die bindende Pflicht nur gegen die unbestimmte Subjectivität oder abstracte Freyheit, und gegen die Triebe des natürlichen, oder das sein unbestimmtes Gute aus seiner Willkühr bestimmenden moralischen Willens erscheinen. Das Individuum hat aber

in der Pflicht vielmehr seine **Befreyung** theils von der Abhängigkeit, in der es in dem bloßen Naturtriebe stehet, so wie von der Gedrücktheit, in der es als subjective Besonderheit in den moralischen Reflexionen des Sollens und Mögens ist, theils von der unbestimmten Subjectivität, die nicht zum Daseyn und der objectiven Bestimmtheit des Handelns kommt, und **in sich** und als eine Unwirklichkeit bleibt. In der Pflicht befreit das Individuum sich zur substantiellen Freyheit.

§. 150.

Das Sittliche insofern es sich an dem individuellen durch die Natur bestimmten Charakter als solchem reflektirt, ist die **Tugend**, die insofern sie nichts zeigt, als die einfache Angemessenheit des Individuums an die Pflichten der Verhältnisse, denen es angehört, **Rechtschaffenheit** ist.

Was der Mensch thun müsse, **welches** die Pflichten sind, die er zu erfüllen hat, um tugendhaft zu seyn, ist in einem sittlichen Gemeinwesen leicht zu sagen, — es ist nichts anderes von ihm zu thun, als was ihm in seinen Verhältnissen vorgezeichnet, ausgesprochen und bekannt ist. Die Rechtschaffenheit ist das Allgemeine, was an ihn theils rechtlich, theils sittlich gefodert werden kann. Sie erscheint aber für den moralischen Standpunkt leicht als etwas untergeordneteres, über das man an sich und andere noch mehr fodern müsse; denn die Sucht, etwas **besonderes** zu seyn, genügt sich nicht mit dem, was das An- und für sich-seyende und Allgemeine ist; sie findet erst in einer **Ausnahme** das Bewußtseyn der Eigenthümlichkeit.— Die **verschiedenen Seiten** der Rechtschaffenheit können eben so gut auch **Tugenden** genannt werden, weil sie eben so sehr Eigenthum, — obwohl

obwohl in der Vergleichung mit andern nicht besonderes, — des Individuums sind. Das Reden aber von der Tugend gränzt leicht an leere Deklamation, weil damit nur von einem Abstracten und Unbestimmten gesprochen wird, so wie auch solche Rede mit ihren Gründen und Darstellungen sich an das Individuum als an eine Willkühr und subjectives Belieben wendet. Unter einem vorhandenen sittlichen Zustande, dessen Verhältnisse vollständig entwickelt und verwirklicht sind, hat die eigentliche Tugend nur in außerordentlichen Umständen und Collisionen jener Verhältnisse ihre Stelle und Wirklichkeit; — in wahrhaften Collisionen, denn die moralische Reflexion kann sich allenthalben Collisionen erschaffen und sich das Bewußtseyn von etwas Besonderem und von gebrachten Opfern geben. Im ungebildeten Zustande der Gesellschaft und des Gemeinwesens kommt deswegen mehr die Form der Tugend als solcher vor, weil hier das Sittliche und dessen Verwirklichung mehr ein individuelles Belieben und eine eigenthümliche geniale Natur des Individuums ist, wie denn die Alten besonders von Herkules die Tugend prädicirt haben. Auch in den alten Staaten, weil in ihnen die Sittlichkeit nicht zu diesem freyen System einer selbstständigen Entwickelung und Objectivität gediehen war, mußte es die eigenthümliche Genialität der Individuen seyn, welche diesen Mangel ersetzte. — Die Lehre von den Tugenden, insofern sie nicht bloß Pflichtenlehre ist, somit das Besondere, auf Naturbestimmtheit Gegründete des Charakters umfaßt, wird hiermit eine geistige Naturgeschichte seyn.

Indem die Tugenden das Sittliche in der Anwendung auf das Besondere, und nach dieser subjectiven Seite ein Unbestimmtes sind, so tritt für ihre Bestimmung das Quantitative des Mehr und Weniger ein; ihre Betrachtung führt daher die gegenüber-

stehenden Mängel oder Laster herbey, wie bey Aristoteles, der die besondere Tugend daher seinem richtigen Sinne nach, als die Mitte zwischen einem Zuviel und einem Zuwenig bestimmte. — Derselbe Inhalt, welcher die Form von Pflichten und dann von Tugenden annimmt, ist es auch der die Form von Trieben hat (§. 19. Anm.). Auch sie haben denselben Inhalt zu ihrer Grundlage, aber weil er in ihnen noch dem unmittelbaren Willen und der natürlichen Empfindung angehört, und zur Bestimmung der Sittlichkeit nicht heraufgebildet ist, so haben sie mit dem Inhalte der Pflichten und Tugenden nur den abstracten Gegenstand gemein, der als bestimmungslos in sich selbst, die Grenze des Guten oder Bösen für sie nicht enthält, — oder sie sind nach der Abstraction des Positiven, gut, und umgekehrt nach der Abstraction des Negativen, böse (§. 18.).

§. 151.

Aber in der einfachen Identität mit der Wirklichkeit der Individuen erscheint das Sittliche, als die allgemeine Handlungsweise derselben — als Sitte, — die Gewohnheit desselben als eine zweyte Natur, die an die Stelle des ersten bloß natürlichen Willens gesetzt, und die durchdringende Seele, Bedeutung und Wirklichkeit ihres Daseyns ist, der als eine Welt lebendige und vorhandene Geist, dessen Substanz so erst als Geist ist.

§. 152.

Die sittliche Substantialität ist auf diese Weise zu ihrem Rechte und dieses zu seinem Gelten gekommen, daß in ihr nämlich die Eigenwilligkeit und das eigene Gewissen des Einzelnen, das für sich wäre und einen Gegensatz gegen sie machte, verschwunden, indem der sittliche

Charakter das unbewegte aber in seinen Bestimmungen zur wirklichen Vernünftigkeit aufgeschlossene Allgemeine als seinen bewegenden Zweck weiß, und seine Würde so wie alles Bestehen der besondern Zwecke in ihm gegründet erkennt und wirklich darin hat. Die Subjectivität ist selbst die absolute Form und die existirende Wirklichkeit der Substanz und der Unterschied des Subjects von ihr als seinem Gegenstand, Zwecke und Macht ist nur der zugleich eben so unmittelbar verschwundene Unterschied der Form.

Die Subjectivität, welche den Boden der Existenz für den Freyheitsbegriff ausmacht (§. 106.) und auf dem moralischen Standpunkte noch im Unterschiede von diesem ihrem Begriff ist, ist im Sittlichen die ihm adäquate Existenz desselben.

§. 153.

Das Recht der Individuen für ihre subjective Bestimmung zur Freyheit hat darin, daß sie der sittlichen Wirklichkeit angehören, seine Erfüllung, indem die Gewißheit ihrer Freyheit in solcher Objectivität ihre Wahrheit hat, und sie im Sittlichen ihr eigenes Wesen, ihre innere Allgemeinheit wirklich besitzen. (§. 147.)

Auf die Frage eines Vaters, nach der besten Weise seinen Sohn sittlich zu erziehen, gab ein Pythagoräer (auch anderen wird sie in den Mund gelegt) die Antwort: wenn du ihn zum Bürger eines Staats von guten Gesetzen machst.

§. 154.

Das Recht der Individuen an ihre Besonderheit ist eben so in der sittlichen Substantialität enthalten, denn die Besonderheit ist die äußerlich erscheinende Weise, in welcher das Sittliche existirt.

§. 155.

In dieser Identität des allgemeinen und besondern Willens fällt somit Pflicht und Recht in Eins und der Mensch hat durch das Sittliche insofern Rechte, als er Pflichten, und Pflichten insofern er Rechte hat. Im abstracten Rechte habe Ich das Recht, und ein Anderer die Pflicht gegen dasselbe, — im Moralischen soll nur das Recht meines eigenen Wissens und Wollens, so wie meines Wohls mit den Pflichten geeint und objectiv seyn.

§. 156.

Die sittliche Substanz, als das für sich seyende Selbstbewußtseyn mit seinem Begriffe geeint enthaltend, ist der wirkliche Geist einer Familie und eines Volks.

§. 157.

Der Begriff dieser Idee ist nur als Geist, als sich Wissendes und Wirkliches, indem er die Objectivirung seiner selbst, die Bewegung durch die Form seiner Momente ist. Er ist daher:

A) der unmittelbare oder natürliche sittliche Geist; — die Familie.

Diese Substantialität geht in den Verlust ihrer Einheit, in die Entzweyung und in den Standpunkt des Relativen über und ist so

B) bürgerliche Gesellschaft eine Verbindung der Glieder als selbstständiger Einzelner in einer somit formellen Allgemeinheit, durch ihre Bedürfnisse, und durch die Rechtsverfassung als Mittel der Sicherheit der Personen und des Eigenthums und durch eine äußerliche Ord-

nung für ihre besondern und gemeinsamen Interessen, welcher äußerliche Staat sich

C) in den Zweck und die Wirklichkeit des substantiellen Allgemeinen, und des demselben gewidmeten öffentlichen Lebens, — in die Staatsverfassung zurück und zusammen nimmt.

Erster Abschnitt.

Die Familie.

§. 158.

Die Familie hat als die unmittelbare Substantialität des Geistes, seine sich empfindende Einheit, die Liebe, zu ihrer Bestimmung, so daß die Gesinnung ist, das Selbstbewußtseyn seiner Individualität in dieser Einheit als an und für sich seyender Wesentlichkeit zu haben, um in ihr nicht als eine Person für sich, sondern als Mitglied zu seyn.

§. 159.

Das Recht, welches dem Einzelnen auf den Grund der Familien-Einheit zukommt, und was zunächst sein Leben in dieser Einheit selbst ist, tritt nur insofern in die Form Rechtens als des abstracten Momentes der bestimmten Einzelnheit, hervor, als die Familie in die Auflösung übergeht, und die, welche als Glieder seyn sollen, in ihrer Gesinnung und Wirklichkeit, als selbstständige Personen werden, und was sie in der Familie für ein bestimmtes Moment ausmachten, nun in der Absonderung, also nur

nach äußerlichen Seiten (Vermögen, Alimentation, Kosten der Erziehung u. dergl.) erhalten.

§. 160.

Die Familie vollendet sich in den drey Seiten:

a) in der Gestalt ihres unmittelbaren Begriffes als Ehe,

b) in dem äußerlichen Daseyn, dem Eigenthum und Gut der Familie und der Sorge dafür;

c) in der Erziehung der Kinder und der Auflösung der Familie.

A.

Die Ehe.

§. 161.

Die Ehe enthält, als das **unmittelbare sittliche Verhältniß**, erstens das Moment der **natürlichen Lebendigkeit**, und zwar als substantielles Verhältniß die Lebendigkeit in ihrer Totalität, nämlich als Wirklichkeit der **Gattung** und deren Prozeß (S. Encykl. der philos. Wiss. §. 167. ff. und 288. ff.) Aber im Selbstbewußtseyn wird **zweitens** die nur **innerliche** oder **an sich** seyende und eben damit in ihrer Existenz nur äußerliche **Einheit** der natürlichen Geschlechter, in eine **Geistige**, in selbstbewußte Liebe, umgewandelt.

§. 162.

Als subjectiver Ausgangspunkt der Ehe kann mehr die **besondere Neigung** der beyden Personen, die in dieß Verhältniß treten, oder die **Vorsorge** und Veranstaltung der Eltern u. s. f. erscheinen; der objective Ausgangspunkt aber ist die freye Einwilligung der Personen und zwar dazu, **Eine Person auszumachen**, ihre natürliche und einzelne Persönlichkeit in jener Einheit aufzugeben, welche nach dieser Rücksicht eine Selbstbeschränkung, aber eben, indem sie in ihr ihr substantielles Selbstbewußtseyn gewinnen, ihre Befreyung ist.

Die objective Bestimmung, somit die sittliche Pflicht, ist, in den Stand der Ehe zu treten. Wie der äußerliche Ausgangspunkt beschaffen ist, ist seiner Natur nach zufällig, und hängt insbesondere von der Bildung der Reflexion ab. Die Extreme hierin sind

das eine, daß die Veranstaltung der wohlgesinnten Eltern den Anfang macht, und in den zur Vereinigung der Liebe für einander bestimmt werdenden Personen hieraus, daß sie sich, als hiezu bestimmt, bekannt werden, die Neigung entsteht, — das andere, daß die Neigung in den Personen, als in diesen unendlich partikularisirten zuerst erscheint. — Jenes Extrem oder überhaupt der Weg, worin der Entschluß zur Verehelichung den Anfang macht, und die Neigung zur Folge hat, so daß bei der wirklichen Verheyratung nun beydes vereinigt ist, kann selbst als der sittlichere Weg angesehen werden. — In dem andern Extrem ist es die unendlich besondere Eigenthümlichkeit, welche ihre Prätensionen geltend macht und mit dem subjectiven Princip der modernen Welt (s. oben §. 124. Anm.) zusammenhängt. — In die modernen Dramen und anderen Kunstdarstellungen aber, wo die Geschlechterliebe das Grundinteresse ausmacht, wird das Element von durchdringender Frostigkeit, das darin angetroffen wird, in die Hitze der dargestellten Leidenschaft durch die damit verknüpfte gänzliche Zufälligkeit, dadurch nemlich gebracht, daß das ganze Interesse als nur auf diesen beruhend, vorgestellt wird, was wohl für diese von unendlicher Wichtigkeit seyn kann, aber es an sich nicht ist.

§. 163.

Das Sittliche der Ehe besteht in dem Bewußtseyn dieser Einheit als substantiellen Zweckes, hiemit in der Liebe, dem Zutrauen und der Gemeinsamkeit der ganzen individuellen Existenz, — in welcher Gesinnung und Wirklichkeit der natürliche Trieb zur Modalität eines Naturmoments, das eben in seiner Befriedigung zu erlöschen bestimmt ist, herabgesetzt wird, das geistige Band in seinem Rechte als das Substantielle, hiemit als das über die Zu-

fälligkeit der Leidenschaften und des zeitlichen besondern Beliebens erhabene, an sich unauflösliche sich heraushebt.

Daß die Ehe nicht das Verhältniß eines Vertrags über ihre wesentliche Grundlage ist, ist oben bemerkt worden, (§. 75.) denn sie ist gerade dies, vom Vertrags-Standpunkte, der in ihrer Einzelnheit selbstständigen Persönlichkeit, auszugehen, um ihn aufzuheben. Die Identificirung der Persönlichkeiten, wodurch die Familie Eine Person ist, und die Glieder derselben Accidenzen (die Substanz ist aber wesentlich das Verhältniß von ihr selbst von Accidenzen (s. Encyklop. der phil. Wissensch. §. 98.)) ist der sittliche Geist, der für sich, abgestreift von der mannichfaltigen Aeußerlichkeit, die er in seinem Daseyn, als in diesen Individuen und den in der Zeit und auf mancherley Weisen bestimmten Interessen der Erscheinung hat, — als eine Gestalt für die Vorstellung herausgehoben, als die Penaten u. s. f. verehrt worden ist, und überhaupt das ausmacht, worin der religiöse Charakter der Ehe und Familie, die Pietät liegt. Es ist eine weitere Abstraction, wenn das Göttliche, Substantielle von seinem Daseyn getrennt, und so auch die Empfindung und das Bewußtseyn der geistigen Einheit, als fälschlich sogenannte platonische Liebe fixirt worden ist; diese Trennung hängt mit der mönchischen Ansicht zusammen, durch welche das Moment der natürlichen Lebendigkeit als das schlechthin Negative bestimmt, und ihm eben durch diese Trennung eine unendliche Wichtigkeit für sich gegeben wird.

§. 164.

Wie die Stipulation des Vertrags schon für sich den wahrhaften Uebergang des Eigenthums enthält, (§. 79.) so macht die feierliche Erklärung der Einwilligung zum sittlichen Bande der Ehe und die entsprechende Anerkennung

und Bestätigung desselben durch die Familie und Gemeinde (daß in dieser Rücksicht die Kirche eintritt, ist eine weitere hier nicht auszuführende Bestimmung) — die förmliche Schließung und Wirklichkeit der Ehe aus, so daß diese Verbindung nur durch das Vorangehen dieser Ceremonie als der Vollbringung des Substantiellen durch das Zeichen, die Sprache, als das geistigste Daseyn des Geistigen, (§. 78.) als sittlich constituirt ist. Damit ist das sinnliche, der natürlichen Lebendigkeit angehörige Moment, in sein sittliches Verhältniß als eine Folge und Accidentalität gesetzt, welche dem äußerlichen Daseyn der sittlichen Verbindung angehört, die auch in der gegenseitigen Liebe und Beyhülfe allein erschöpft seyn kann.

Wenn darnach gefragt wird, was als der Hauptzweck der Ehe angesehen werden müsse, um daraus die gesetzlichen Bestimmungen schöpfen oder beurtheilen zu können, so wird unter diesem Hauptzwecke verstanden, welche von den einzelnen Seiten ihrer Wirklichkeit als die vor den andern wesentliche angenommen werden müsse. Aber keine für sich macht den ganzen Umfang ihres an und für sich seyenden Inhalts, des Sittlichen, aus, und die eine oder die andere Seite ihrer Existenz kann, unbeschadet des Wesens der Ehe, fehlen.— Wenn das Schließen der Ehe als solches, die Feyerlichkeit, wodurch das Wesen dieser Verbindung als ein über das Zufällige der Empfindung und besonderer Neigung erhabenes Sittliches ausgesprochen und constatirt wird, für eine äußerliche Formalität und ein sogenanntes bloß bürgerliches Gebot genommen wird, so bleibt diesem Acte nichts übrig, als etwa den Zweck der Erbaulichkeit und der Beglaubigung des bürgerlichen Verhältnisses zu haben, oder gar die bloß positive Willkühr eines bürgerlichen oder kirchlichen Gebotes zu seyn, das der Natur der

Ehe nicht nur gleichgültig sey, sondern das auch, insofern von dem Gemüth von wegen des Gebots ein Werth auf dieß förmliche Schließen gelegt, und als vorauszugehende Bedingung der gegenseitigen vollkommenen Hingebung angesehen werde, die Gesinnung der Liebe veruneinige und als ein Fremdes der Innigkeit dieser Einigung zuwiderlaufe. Solche Meynung, indem sie den höchsten Begriff von der Freyheit, Innigkeit und Vollendung der Liebe zu geben die Prätension hat, leugnet vielmehr das Sittliche der Liebe, die höhere Hemmung und Zurücksetzung des bloßen Naturtriebs, welche schon auf eine natürliche Weise in der Scham enthalten ist, und durch das bestimmtere geistige Bewußtseyn zur Keuschheit und Zucht erhoben ist. Näher ist durch jene Ansicht die sittliche Bestimmung verworfen, die darin besteht, daß das Bewußtseyn sich aus seiner Natürlichkeit und Subjectivität zum Gedanken des Substantiellen sammelt, und statt sich das Zufällige und die Willkühr der sinnlichen Neigung immer noch vorzubehalten, die Verbindung dieser Willkühr entnimmt und dem Substantiellen, den Penaten sich verpflichtend, übergiebt, und das sinnliche Moment zu einem von dem Wahrhaften und Sittlichen des Verhältnisses und der Anerkennung der Verbindung als einer sittlichen, nur bedingten herabsetzt. — Es ist die Frechheit und der sie unterstützende Verstand, welcher die spekulative Natur des substantiellen Verhältnisses nicht zu fassen vermag, der aber das sittliche unverdorbene Gemüthe, wie die Gesetzgebungen christlicher Völker entsprechend sind.

§. 165.

Die natürliche Bestimmtheit der beyden Geschlechter erhält durch ihre Vernünftigkeit intellectuelle und sittliche Bedeutung. Diese Bedeutung ist durch den Un-

terschied bestimmt, in welchen sich die sittliche Substantialität als Begriff an sich selbst dirimirt, um aus ihm ihre Lebendigkeit als concrete Einheit zu gewinnen.

§. 166.

Das eine ist daher das Geistige, als das sich entzweiende in die für sich seyende persönliche Selbstständigkeit und in das Wissen und Wollen der freyen Allgemeinheit, das Selbstbewußtseyn des begreifenden Gedankens und Wollen des objectiven Entzwecks; — das andere das in der Einigkeit sich erhaltende Geistige als Wissen und Wollen des Substantiellen in Form der concreten Einzelnheit und der Empfindung; — jenes im Verhältniß nach Außen das Mächtige und Bethätigende, dieses das Passive und Subjective. Der Mann hat daher sein wirkliches substantielles Leben im Staate, der Wissenschaft und dergleichen, und sonst im Kampfe und der Arbeit mit der Außenwelt und mit sich selbst, so daß er nur aus seiner Entzweyung die selbstständige Einigkeit mit sich erkämpft, deren ruhige Anschauung und die empfindende subjective Sittlichkeit er in der Familie hat, in welcher die Frau ihre substantielle Bestimmung und in dieser Pietät ihre sittliche Gesinnung hat.

Die Pietät wird daher in einer der erhabensten Darstellungen derselben, der Sophokleischen Antigone, vorzugsweise als das Gesetz des Weibes ausgesprochen, und als das Gesetz der empfindenden subjectiven Substantialität, der Innerlichkeit, die noch nicht ihre vollkommene Verwirklichung erlangt, als das Gesetz der alten Götter, des Unterirdischen, als ewiges Gesetz, von dem Niemand weiß, von wannen es erschien, und im Gegensatz gegen das offenbare, das Gesetz des Staates, dargestellt; — ein Gegensatz der

der höchste sittliche und darum der höchste tragische, und in der Weiblichkeit und Männlichkeit daselbst individualisirt ist; vergl. Phänomel. des Geistes S. 383 ff. 417 ff.

§. 167.

Die Ehe ist wesentlich Monogamie, weil die Persönlichkeit, die unmittelbare ausschließende Einzelnheit es ist, welche sich in dieß Verhältniß legt und hingibt, dessen Wahrheit und Innigkeit (die subjective Form der Substantialität) somit nur aus der gegenseitigen ungetheilten Hingebung dieser Persönlichkeit hervorgeht; diese kommt zu ihrem Rechte, im Andern ihrer selbst bewußt zu seyn, nur insofern das Andre als Person, d. i. als atome Einzelnheit in dieser Identität ist.

Die Ehe, und wesentlich die Monogamie, ist eines der absoluten Principien, worauf die Sittlichkeit eines Gemeinwesens beruht; die Stiftung der Ehe wird daher als eines der Momente der göttlichen oder heroischen Gründung der Staaten aufgeführt.

§. 168.

Weil es ferner diese sich selbst unendlich eigene Persönlichkeit der beyden Geschlechter ist, aus deren freyen Hingebung die Ehe hervorgeht, so muß sie nicht innerhalb des schon natürlich-identischen, sich bekannten und in aller Einzelheit vertraulichen Kreises, in welchem die Individuen nicht eine sich selbst eigenthümliche Persönlichkeit gegen einander haben, geschlossen werden, sondern aus getrennten Familien und ursprünglich verschiedener Persönlichkeit sich finden. Die Ehe unter Blutsverwandten ist daher dem Begriffe, welchem die Ehe als eine sittliche Handlung der Freyheit, nicht als eine Verbindung unmit-

telbarer Natürlichkeit und deren Triebe ist, somit auch wahrhafter natürlicher Empfindung zuwider.

Wenn man die Ehe selbst als nicht im Naturrecht, sondern bloß als im natürlichen Geschlechtstrieb gegründet und als einen willkührlichen Vertrag betrachtet, eben so, wenn man für die Monogamie äußere Gründe sogar aus dem physischen Verhältnisse der Anzahl der Männer und Weiber, eben so für das Verbot der Ehe unter Blutsverwandten nur dunkle Gefühle angegeben hat, so lag dabei die gewöhnliche Vorstellung von einem Naturzustande und einer Natürlichkeit des Rechts, und der Mangel am Begriffe der Vernünftigkeit und Freyheit, zum Grunde.

§. 169.

Die Familie hat als Person ihre äußerliche Realität in einem Eigenthum, in dem sie das Daseyn ihrer substantiellen Persönlichkeit nur als in einem Vermögen hat.

B.

Das Vermögen der Familie.

§. 170.

Die Familie hat nicht nur Eigenthum, sondern für sie als allgemeine und fortdauernde Person tritt das Bedürfniß und die Bestimmung eines bleibenden und sichern Besitzes, eines Vermögens ein. Das im abstracten Eigenthum willkührliche Moment des besondern Bedürfnisses des bloß Einzelnen und die Eigensucht der Begierde, verändert sich hier in die Sorge und den Erwerb für ein Gemeinsames, in ein Sittliches.

Einführung des festen Eigenthums erscheint mit Einführung der Ehe in den Sagen von den Stiftungen der Staaten, oder wenigstens eines geselligen gesitteten Lebens, in Verbindung. — Worin übrigens jenes Vermögen bestehe und welches die wahrhafte Weise seiner Befestigung sey, ergiebt sich in der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft.

§. 171.

Die Familie als rechtliche Person gegen Andere hat der Mann als ihr Haupt zu vertreten. Ferner kommt ihm vorzüglich der Erwerb nach Außen, die Sorge für die Bedürfnisse, so wie die Disposition und Verwaltung des Familienvermögens zu. Dieses ist gemeinsames Eigenthum, so daß kein Glied der Familie ein besonderes Eigenthum, jedes aber sein Recht an das Gemeinsame hat. Dieses Recht und jene dem Haupte der Familie zustehende Disposition können aber in Collision kommen, indem das in der Familie noch Unmittelbare der sittlichen Gesinnung (§. 158.) der Besonderung und Zufälligkeit offen ist.

§ 172.

Durch eine Ehe constituirt sich eine **neue Familie**, welche ein für sich *selbstständiges* gegen die *Stämme* oder Häuser ist, von denen sie ausgegangen ist; die Verbindung mit solchen hat die natürliche Blutsverwandtschaft zur Grundlage, die neue Familie aber die sittliche Liebe. Das Eigenthum eines Individuums steht daher auch in wesentlichem Zusammenhang mit seinem Eheverhältniß, und nur in entfernterem mit seinem Stamme oder Hause.

Die *Ehepakten*, wenn in ihnen für die Gütergemeinschaft der Eheleute eine Beschränkung liegt, die Anordnung eines bestehenden Rechtsbeystandes der Frau und dergl., haben insofern den Sinn, gegen den Fall der Trennung der Ehe durch natürlichen Tod, Scheidung und dergl. gerichtet und Sicherungsversuche zu seyn, wodurch den unterschiedenen Gliedern auf solchen Fall ihr Antheil an dem Gemeinsamen erhalten wird.

C.

Die Erziehung der Kinder und die Auflösung der Familie.

§. 173.

In den Kindern wird die Einheit der Ehe, welche als substantiell nur Innigkeit und Gesinnung, als existirend aber in den beyden Subjecten gesondert ist, als Einheit selbst eine für sich seyende Existenz und Gegenstand, den sie als ihre Liebe, als ihr substantielles Daseyn, lieben. — Der natürlichen Seite nach wird die Voraussetzung unmittelbar vorhandenen Personen, — als Eltern, — hier zum Resultate, — ein Fortgang, der sich in den unendlichen Progreß der sich erzeugenden und voraussetzenden Geschlechter verläuft, — die Weise, wie in der endlichen Natürlichkeit der einfache Geist der Penaten seine Existenz als Gattung darstellt.

§. 174.

Die Kinder haben das Recht, aus dem gemeinsamen Familienvermögen ernährt und erzogen zu werden. Das Recht der Eltern auf die Dienste der Kinder als Dienste, gründet und beschränkt sich auf das Gemeinsame der Familiensorge überhaupt. Eben so bestimmt sich das Recht der Eltern über die Willkühr der Kinder durch den Zweck, sie in Zucht zu halten und zu erziehen. Der Zweck von Bestrafungen ist nicht die Gerechtigkeit als solche, sondern subjectiver, moralischer Natur, Abschreckung der noch in Natur befangenen Freyheit und Erhebung des Allgemeinen in ihr Bewußtseyn und ihren Willen.

§. 175.

Die Kinder sind an sich Freye, und das Leben ist das unmittelbare Daseyn nur dieser Freyheit, sie gehören daher weder Anderen, noch den Eltern als Sachen an. Ihre Erziehung hat die in Rücksicht auf das Familienverhältniß positive Bestimmung, daß die Sittlichkeit in ihnen zur unmittelbaren, noch Gegensatzlosen Empfindung gebracht, und das Gemüth darin als dem Grunde des sittlichen Lebens, in Liebe, Zutrauen und Gehorsam sein erstes Leben gelebt habe, — dann aber die in Rücksicht auf dasselbe Verhältniß negative Bestimmung, die Kinder aus der natürlichen Unmittelbarkeit, in der sie sich ursprünglich befinden, zur Selbstständigkeit und freyen Persönlichkeit und damit zur Fähigkeit, aus der natürlichen Einheit der Familie zu treten, zu erheben.

Das Sklavenverhältniß der römischen Kinder ist eine der diese Gesetzgebung befleckendsten Institutionen, und diese Kränkung der Sittlichkeit in ihrem innersten und zartesten Leben ist eins der wichtigsten Momente, den weltgeschichtlichen Charakter der Römer und ihre Richtung auf den Rechts-Formalismus zu verstehen. — Die Nothwendigkeit, erzogen zu werden, ist in den Kindern als das eigene Gefühl, in sich, wie sie sind, unbefriedigt zu seyn, — als der Trieb, der Welt der Erwachsenen, die sie als ein höheres ahnden, anzugehören, der Wunsch groß zu werden. Die spielende Pädagogik nimmt das Kindische schon selbst als etwas, das an sich gelte, gibt es den Kindern so und setzt ihnen das Ernsthafte und sich selbst in kindische von den Kindern selbst gering geachtete Form herab. Indem sie so dieselben in der Unfertigkeit, in der sie sich fühlen, vielmehr als fertig vorzustellen und darin befriedigt zu machen bestrebt ist, — stört und verunreinigt sie deren wahres eigenes besseres Bedürfniß, und be-

wirkt theils die Interesselosigkeit und Stumpfheit für die substantiellen Verhältnisse der geistigen Welt, theils die Verachtung der Menschen, da sich ihnen als Kindern dieselbe selbst kindisch und verächtlich vorgestellt haben, und dann die sich an der eigenen Vortrefflichkeit weidende Eitelkeit und Eigendünkel.

§. 176.

Weil die Ehe nur erst die unmittelbare sittliche Idee ist, hiermit ihre objective Wirklichkeit in der Innigkeit der subjectiven Gesinnung und Empfindung hat, so liegt darin die erste Zufälligkeit ihrer Existenz. So wenig ein Zwang stattfinden kann, in die Ehe zu treten, so wenig gibt es sonst ein nur rechtliches positives Band, das die Subjecte bei entstandenen widrigen und feindseligen Gesinnungen und Handlungen zusammen zu halten vermöge. Es ist aber eine dritte sittliche Autorität gefodert, welche das Recht der Ehe, der sittlichen Substantialität, gegen die bloße Meynung von solcher Gesinnung und gegen die Zufälligkeit bloß temporärer Stimmung u. s. f. festhält, diese von der totalen Entfremdung unterscheidet, und die letztere constatirt, um erst in diesem Falle die Ehe scheiden zu können.

§. 177.

Die sittliche Auflösung der Familie liegt darin, daß die Kinder zur freyen Persönlichkeit erzogen, in der Volljährigkeit anerkannt werden, als rechtliche Personen und fähig zu seyn, theils eigenes freyes Eigenthum zu haben, theils eigene Familien zu stiften, — die Söhne als Häupter, und die Töchter als Frauen, — eine Familie, in welcher sie nunmehr ihre substantielle Bestimmung haben, gegen die ihre erste Familie als nur erster Grund und Aus-

gangspunkt zurücktritt, und noch mehr das Abstractum des Stammes keine Rechte hat.

§. 178.

Die natürliche Auflösung der Familie durch den Tod der Eltern, insbesondere des Mannes hat die Erbschaft in Ansehung des Vermögens zur Folge; ihrem Wesen nach ein Eintreten in den eigenthümlichen Besitz des an sich gemeinsamen Vermögens, — ein Eintreten, das mit den entferntern Graden der Verwandtschaft und im Zustande der die Personen und Familien verselbstständigenden Zerstreuung der bürgerlichen Gesellschaft um so unbestimmter wird, als die Gesinnung der Einheit sich um so mehr verliert, und als jede Ehe das Aufgeben der vorigen Familienverhältnisse und die Stiftung einer neuen selbstständigen Familie wird.

Der Einfall, als Grund der Erbschaft den Umstand anzusehen, daß durch den Tod das Vermögen herrenloses Gut werde, und als solches dem, der sich zuerst in Besitz setze, zufalle, diese Besitzergreifung aber wohl meistens von den Verwandten, als der gewöhnlich nächsten Umgebung, werde vorgenommen werden, — welcher gewöhnliche Zufall dann durch die positiven Gesetze der Ordnung wegen zur Regel erhoben werde, — dieser Einfall läßt die Natur des Familienverhältnisses unberücksichtigt.

§. 179.

Es entsteht durch dieß Auseinanderfallen die Freiheit für die Willkühr der Individuen, theils überhaupt ihr Vermögen mehr nach Belieben, Meynungen und Zwecken der Einzelnheit zu verwenden, theils gleichsam einen Kreis von Freunden, Bekannten u. s. f. statt einer Familie anzusehen

und diese Erklärung mit den rechtlichen Folgen der Erbschaft, in einem Testamente zu machen.

In die Bildung eines solchen Kreises, worin die sittliche Berechtigung des Willens zu einer solchen Disposition über das Vermögen läge, tritt, besonders insofern sie schon die Beziehung auf das Testiren mit sich führt, so viele Zufälligkeit, Willkühr, Absichtlichkeit für selbstsüchtige Zwecke u. s. f. ein, daß das sittliche Moment etwas sehr vages ist, und die Anerkennung der Befugniß der Willkühr, zu testiren, viel leichter für Verletzung sittlicher Verhältnisse und für niederträchtige Bemühungen und eben solche Abhängigkeiten Veranlassung wird, wie sie auch thörigter Willkühr und der Heimtücke, an die sogenannten Wohlthaten und Geschenke, die auf den Fall des Todes, in welchem mein Eigenthum ohnehin aufhört, mein zu seyn, Bedingungen der Eitelkeit und einer herrischen Quälerey zu knüpfen, Gelegenheit und Berechtigung gibt.

§. 180.

Das Princip, daß die Glieder der Familie zu selbstständigen rechtlichen Personen werden (§. 177.), läßt innerhalb des Kreises der Familie etwas von dieser Willkühr und Unterscheidung unter den natürlichen Erben eintreten, die aber nur höchst beschränkt stattfinden kann, um das Grundverhältniß nicht zu verletzen.

Die bloße directe Willkühr des Verstorbenen kann nicht zum Princip für das Recht zu testiren gemacht werden, insbesondere nicht insofern sie dem substantiellen Rechte der Familie gegenüber steht, deren Liebe, Verehrung gegen ihr ehemaliges Mitglied es doch vornemlich nur seyn könnte, welche dessen Willkühr nach seinem Tode beachtete. Eine solche Willkühr enthält für sich nichts, das höher als das Familienrecht selbst zu respectiren wäre; im Gegentheil. Das sonstige Gelten einer

letzten-Willens-Dispositionen läge allein in der willkührlichen Anerkennung der Andern. Ein solches Gelten kann ihr vornemlich nur eingeräumt werden, insofern das Familienverhältniß, in welchem sie absorbirt ist, entfernter und unwirksamer wird. Unwirksamkeit desselben aber, wo es wirklich vorhanden ist, gehört zum Unsittlichen, und die ausgedehnte Gültigkeit jener Willkühr gegen ein solches enthält die Schwächung seiner Sittlichkeit in sich. — Diese Willkühr aber innerhalb der Familie zum Haupt-Princip der Erbfolge zu machen, gehört zu der vorhin bemerkten Härte und Unsittlichkeit der römischen Gesetze, nach denen der Sohn auch vom Vater verkauft werden konnte und wenn er von Andern freygelassen wurde, in die Gewalt des Vaters zurückkehrte, und erst auf die dritte Freylassung aus der Sklaverey wirklich frey wurde, — nach denen der Sohn überhaupt nicht de jure volljährig und eine rechtliche Person wurde und nur den Kriegsraub, peculium castrense, als Eigenthum besitzen konnte, und wenn er durch jenen dreymaligen Verkauf und Loslassung aus der väterlichen Gewalt trat, nicht mit denen, die noch in der Familienknechtschaft geblieben waren, ohne Testamentseinsetzung erbte, — eben so daß die Frau (insofern sie nicht in die Ehe als in ein Sklavenverhältniß, in manum conveniret, in mancipio esset, sondern als Matrone trat) nicht so sehr der Familie, die sie durch die Heirath an ihrem Theile gestiftet und die nunmehr wirklich die ihrige ist, als vielmehr der, aus der sie abstammte, angehörig blieb, und daher vom Erben des Vermögens der wirklich ihrigen eben so ausgeschlossen, als die Gattin und Mutter von diesen nicht beerbt wurde. — Daß das Unsittliche solcher und anderer Rechte bei weiter erwachendem Gefühle der Vernünftigkeit im Wege der Rechtspflege, z. B. mit Beyhülfe des Ausdrucks: von bonorum possessio, (daß hievon wieder possessio

bonorum unterschieden ist, gehört zu solchen Kenntnissen, die den gelehrten Juristen ausmachen) statt hereditas, durch die Fiktion, eine filia in einen filius umzutaufen, eludirt wurde, ist oben schon (§. 3. Anm.) als die traurige Nothwendigkeit für den Richter bemerkt worden, das Vernünftige p f i f f i g e r w e i s e gegen schlechte Gesetze, wenigstens in einigen Folgen einzuschwärzen. Die fürchterliche Instabilität der wichtigsten Institutionen und ein tumultuarisches Gesetzgeben gegen die Ausbrüche der daraus entspringenden Uebel, hängt damit zusammen. — Welche unsittliche Folgen dieß Recht der Willkühr im Testamentmachen bey den Römern hatte, ist sattsam aus der Geschichte und Lucians und anderer Schilderungen bekannt. — Es liegt in der Natur der Ehe selbst, als der unmittelbaren Sittlichkeit die Vermischung vom substantiellen Verhältniß, natürlicher Zufälligkeit und innerer Willkühr; — wenn nun der Willkühr durch das Knechtschaftsverhältniß der Kinder und die andern bemerkten und sonst damit zusammenhängenden Bestimmungen, vollends auch durch die Leichtigkeit der Ehescheidungen bei den Römern, gegen das Recht des Substantiellen der Vorzug eingeräumt wird, so daß selbst C i c e r o, und wie viel Schönes hat er nicht über das Honestum und Decorum in seinen Officiis und allenthalben anderwärts geschrieben! die Speculation machte, seine Gattin fortzuschicken, um durch das Heirathsgut einer neuen seine Schulden zu bezahlen, — so ist dem Verderben der Sitten ein gesetzlicher Weg gebahnt, oder vielmehr die Gesetze sind die Nothwendigkeit desselben.

Die Institution des Erbrechts, zur E r h a l t u n g und zum G l a n z der F a m i l i e durch S u b s t i t u t i o n e n und F a m i l i e n - F i d e i - C o m m i s s e, entweder die Töchter zu Gunsten der Söhne, oder zu Gunsten des ältesten Sohnes die übrigen Kinder von der Erbschaft auszuschließen, oder überhaupt eine Ungleichheit ein-

treten zu lassen, verletzt theils das Princip der Freyheit des Eigenthums (§. 62.), theils beruhet sie auf einer Willkühr, die an und für sich kein Recht hat, anerkannt zu werden, — näher auf dem Gedanken, diesen Stamm oder Haus, nicht sowohl diese Familie aufrecht erhalten zu wollen. Aber nicht dieses Haus oder Stamm, sondern die Familie als solche ist die Idee, die solches Recht hat, und durch die Freyheit des Vermögens und die Gleichheit des Erbrechts wird eben sowohl die sittliche Gesinnung erhalten, als die Familien vielmehr als durch das Gegentheil erhalten werden. — In solchen Institutionen ist, wie in den römischen, das Recht der Ehe (§. 172.) überhaupt verkannt, daß sie die vollständige Stiftung einer eigenthümlichen wirklichen Familie ist, und gegen sie das, was Familie überhaupt heißt, *stirps*, *gens*, nur ein sich mit den Generationen immer weiter entfernendes und sich verunwirklichendes Abstractum wird. (§. 177.) Die Liebe, das sittliche Moment der Ehe, ist als Liebe Empfindung für wirkliche, gegenwärtige Individuen, nicht für ein Abstractum. — Daß sich die Verstandes-Abstraction als das weltgeschichtliche Princip des Römerreichs zeigt, s. unten §. 356. — Daß aber die höhere politische Sphäre ein Recht der Erstgeburt und ein eisernes Stammvermögen, doch nicht als eine Willkühr, sondern als aus der Idee des Staates nothwendig herbeyführt, davon unten §. 306.

§. 181.

Uebergang der Familie in die bürgerliche Gesellschaft.

Die Familie tritt auf natürliche Weise, und wesentlich durch das Princip der Persönlichkeit in eine Vielheit von Familien auseinander, welche sich überhaupt als selbstständige concrete Personen und daher äußerlich zu einander

verhalten. Oder die in der Einheit der Familie als der sittlichen Idee, als die noch in ihrem Begriffe ist, gebundenen Momente, müssen von ihm zur selbstständigen Realität entlassen werden; — die Stufe der Differenz. Zunächst abstract ausgedrückt, giebt diß die Bestimmung der Besonderheit, welche sich zwar auf die Allgemeinheit bezieht, so daß diese die, aber nur noch innerliche, Grundlage und deswegen auf formelle in das Besondere nur scheinende Weise ist. Diß Reflexions-Verhältniß stellt daher zunächst den Verlust der Sittlichkeit dar, oder, da sie als das Wesen nothwendig scheinend ist, (Encykl. der phil. Wiss. §. 64 ff. §. 81 ff.) macht es die Erscheinungswelt des Sittlichen, die bürgerliche Gesellschaft aus.

Die Erweiterung der Familie als Uebergehen derselben in ein anderes Princip ist in der Existenz theils die ruhige Erweiterung derselben zu einem Volke, — einer Nation, die somit einen gemeinschaftlichen natürlichen Ursprung hat, theils die Versammlung zerstreuter Familiengemeinden, entweder durch herrische Gewalt, oder durch freywillige von den verknüpfenden Bedürfnissen und der Wechselwirkung ihrer Befriedigung eingeleitete Vereinigung.

Zweyter Abschnitt.

Die bürgerliche Gesellschaft.

§. 182.

Die concrete Person, welche sich als *Besondere* Zweck ist, als ein Ganzes von Bedürfnissen und eine Vermischung von Naturnothwendigkeit und Willkühr, ist das *eine Prinzip* der bürgerlichen Gesellschaft, — aber die besondere Person als wesentlich in *Beziehung* auf andere solche Besonderheit, so daß jede durch die andere und zugleich schlechthin nur als durch die Form der *Allgemeinheit*, das *andere Prinzip*, *vermittelt* sich geltend macht und befriedigt.

§. 183.

Der selbstsüchtige Zweck in seiner Verwirklichung, so durch die Allgemeinheit bedingt, begründet ein System allseitiger Abhängigkeit, daß die Subsistenz und das Wohl des Einzelnen und sein rechtliches Daseyn in die Subsistenz, das Wohl und Recht Aller verflochten, darauf gegründet und nur in diesem Zusammenhange wirklich und gesichert ist. — Man kann dieß System zunächst als den

äußeren Staat, — Noth- und Verstandes-Staat ansehen.

§. 184.

Die Idee in dieser ihrer Entzweyung ertheilt den Momenten *eigenthümliches Daseyn*, der *Besonderheit* — das Recht sich nach allen Seiten zu entwickeln und zu ergehen, und der Allgemeinheit das Recht, sich als Grund und nothwendige Form der Besonderheit, so wie als die Macht über sie und ihren letzten Zweck zu erweisen. — Es ist das System der in ihre Extreme verlornen Sittlichkeit, was das abstracte Moment der *Realität* der Idee ausmacht, welche hier nur als die *relative Totalität* und *innere Nothwendigkeit* an dieser äußern *Erscheinung* ist.

§. 185.

Die Besonderheit für sich, einerseits als sich nach allen Seiten auslassende Befriedigung ihrer Bedürfnisse, zufälliger Willkühr und subjectiven Beliebens, zerstört in ihren Genüssen sich selbst und ihren substantiellen Begriff; andererseits als unendlich erregt, und in durchgängiger Abhängigkeit von äußerer Zufälligkeit und Willkühr, so wie von der Macht der Allgemeinheit beschränkt, ist die Befriedigung des nothwendigen, wie des zufälligen Bedürfnisses zufällig. Die bürgerliche Gesellschaft bietet in diesen Gegensätzen und ihrer Verwickelung das Schauspiel eben so der Ausschweifung, des Elends und des beyden gemeinschaftlichen physischen und sittlichen Verderbens dar.

Die selbstständige Entwicklung der Besonderheit (vergl. §. 124. Anm.) ist das Moment, welches sich in den alten Staaten als das hereinbrechende Sittenverderben und der letzte Grund des Untergangs dersel-

den zeigt. Diese Staaten, theils im patriarchalischen und religiösen Prinzip, theils im Princip einer geistigern, aber einfachern Sittlichkeit, — überhaupt auf *ursprüngliche* natürliche Anschauung gebaut, konnten die Entzweyung derselben und die unendliche Reflexion des Selbstbewußtseyns in sich nicht aushalten, und erlagen dieser Reflexion, wie sie sich hervorzuthun anfing, der Gesinnung und dann der Wirklichkeit nach, weil ihrem noch einfachen Princip die wahrhaft unendliche Kraft mangelte, die allein in derjenigen Einheit liegt, welche den *Gegensatz* der Vernunft *zu seiner ganzen Stärke auseinandergehen* läßt, und ihn überwältigt hat, in ihm somit sich erhält, und *ihn in sich zusammenhält*. — *Plato* in seinem Staate stellt die substantielle Sittlichkeit in ihrer idealen *Schönheit* und *Wahrheit* dar, er vermag aber mit dem Princip der selbstständigen Besonderheit, das in seiner Zeit in die griechische Sittlichkeit hereingebrochen war, nicht anders fertig zu werden, als daß er ihm seinen nur substantiellen Staat entgegenstellte und dasselbe bis in seine Anfänge hinein, die es im *Privat-Eigenthum* (§. 46. Anm.) und in der *Familie* hat, und dann in seiner weiteren Ausbildung als die eigene Willkühr und Wahl des Standes u. s. f., ganz ausschloß. Dieser Mangel ist es, der auch die große *substantielle* Wahrheit seines Staates verkennen und denselben gewöhnlich für eine Träumerey des abstracten Gedankens, für das, was man oft gar ein *Ideal* zu nennen pflegt, ansehen macht. Das Princip der *selbstständigen in sich unendlichen Persönlichkeit* des Einzelnen, der subjectiven Freyheit, das innerlich in der *christlichen* Religion und äußerlich daher mit der abstracten Allgemeinheit verknüpft in der *römischen* Welt aufgegangen ist, kommt in jener nur substantiellen Form des wirklichen Geistes nicht zu sei-

nem Rechte. Diß Prinzip, ist geschichtlich später als die griechische Welt, und ebenso ist die philosophische Reflexion, die bis zu dieser Tiefe hinabsteigt, später als die substantielle Idee der griechischen Philosophie.

§. 186.

Aber das Prinzip der Besonderheit geht eben damit, daß es sich für sich zur Totalität entwickelt, in die Allgemeinheit über, und hat allein in dieser seine Wahrheit und das Recht seiner positiven Wirklichkeit. Diese Einheit, die wegen der Selbstständigkeit beyder Prinzipien auf diesem Standpunkte der Entzweyung (§. 184.) nicht die sittliche Identität ist, ist eben damit nicht als Freyheit, sondern als Nothwendigkeit, daß das Besondere sich zur Form der Allgemeinheit erhebe, in dieser Form sein Bestehen suche und habe.

§. 187.

Die Individuen sind als Bürger dieses Staates Privatpersonen, welche ihr eigenes Interesse zu ihrem Zwecke haben. Da dieser durch das Allgemeine vermittelt ist, das ihnen somit als Mittel erscheint, so kann er von ihnen nur erreicht werden, insofern sie selbst ihr Wissen, Wollen und Thun auf allgemeine Weise bestimmen, und sich zu einem Gliede der Kette dieses Zusammenhanges machen. Das Interesse der Idee hierin, das nicht im Bewußtseyn dieser Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als solcher liegt, ist der Prozeß, die Einzelnheit und Natürlichkeit derselben durch die Naturnothwendigkeit eben so als durch die Willkühr der Bedürfnisse, zur formellen Freyheit und formellen Allgemein-

heit des Wissens und Wollens zu erheben, die Subjectivität in ihrer Besonderheit zu *bilden*.

Es hängt mit den Vorstellungen von der Unschuld des Naturzustandes, von Sitten-Einfalt ungebildeter Völker einerseits und andererseits mit dem Sinne, der die Bedürfnisse, deren Befriedigung, die Genüsse und Bequemlichkeiten des particulären Lebens u. s. f. als *absolute* Zwecke betrachtet, zusammen, wenn die *Bildung* dort als etwas nur *Aeusserliches*, dem Verderben angehöriges, hier als bloßes *Mittel* für jene Zwecke betrachtet wird; die eine wie die andere Ansicht zeigt die Unbekanntschaft mit der Natur des Geistes und dem Zwecke der Vernunft. Der Geist hat seine Wirklichkeit nur dadurch, daß er sich in sich selbst entzweyt, in den Naturbedürfnissen und in dem Zusammenhange dieser äußern Nothwendigkeit sich diese Schranke und Endlichkeit giebt, und eben damit, daß *er sich in sie hinein bildet*, sie überwindet und darin sein *objectives* Daseyn gewinnt. Der Vernunftzweck ist deßwegen weder jene natürliche Sitteneinfalt, noch in der Entwickelung der Besonderheit die Genüsse als solche, die durch die Bildung erlangt werden, sondern daß die *Natureinfalt*, d. i. theils die passive Selbstlosigkeit, theils die Rohheit des Wissens und Willens, d. i. die *Unmittelbarkeit* und *Einzelnheit*, in die der Geist versenkt ist, weggearbeitet werde und zunächst diese seine Aeusserlichkeit die Vernünftigkeit, *der sie fähig ist*, erhalte, nämlich die *Form der Allgemeinheit*, die *Verständigkeit*. Auf diese Weise nur ist der Geist in dieser *Aeusserlichkeit* als solcher *einheimisch* und *bey sich*. Seine Freyheit hat so in derselben ein Daseyn, und er wird in diesem seiner Bestimmung zur Freyheit *an sich* fremden Elemente *für sich*, hat es nur mit solchem zu

thun, dem sein Siegel aufgedrückt, und von ihm producirt ist. — Eben damit kommt denn die Form der Allgemeinheit für sich im Gedanken zur Existenz, — die Form, welche allein das würdige Element für die Existenz der Idee ist. — Die Bildung ist daher in ihrer absoluten Bestimmung die Befreyung und die Arbeit der höheren Befreyung, nämlich der absolute Durchgangspunkt zu der, nicht mehr unmittelbaren, natürlichen, sondern geistigen, eben so zur Gestalt der Allgemeinheit erhobenen unendlich subjectiven Substantialität der Sittlichkeit. — Diese Befreyung ist im Subject die harte Arbeit gegen die bloße Subjectivität des Benehmens, gegen die Unmittelbarkeit der Begierde, so wie gegen die subjective Eitelkeit der Empfindung und die Willkühr des Beliebens. Daß sie diese harte Arbeit ist, macht einen Theil der Ungunst aus, der auf sie fällt. Durch diese Arbeit der Bildung ist es aber, daß der subjective Wille selbst in sich die Objectivität gewinnt, in der er seinerseits allein würdig und fähig ist, die Wirklichkeit der Idee zu seyn. — Eben so macht zugleich diese Form der Allgemeinheit, zu der sich die Besonderheit verarbeitet und herauf gebildet hat, die Verständigkeit, daß die Besonderheit zum wahrhaften Fürsichseyn der Einzelnheit wird, und indem sie der Allgemeinheit den erfüllenden Inhalt und ihre unendliche Selbstbestimmung giebt, selbst in der Sittlichkeit als unendlich fürsichseyende, freye Subjectivität ist. Dieß ist der Standpunkt, der die Bildung als immanentes Moment des Absoluten, und ihren unendlichen Werth erweist.

§. 188.

Die bürgerliche Gesellschaft enthält die drey Momente:

A) Die Vermittelung des Bedürfnisses und die Befriedigung des Einzelnen durch seine Arbeit und durch

durch die Arbeit und Befriedigung der Bedürfnisse Aller Uebrigen, — das System der Bedürfnisse.

B) Die Wirklichkeit des darin enthaltenen Allgemeinen der Freyheit, der Schutz des Eigenthums durch die Rechtspflege.

C) Die Vorsorge gegen die in jenen Systemen zurückbleibende Zufälligkeit und die Besorgung des besonderen Interesses als eines Gemeinsamen, durch die Polizey und Corporation.

A.

Das System der Bedürfnisse.

§. 189.

Die Besonderheit zunächst als das gegen das Allgemeine des Willens überhaupt Bestimmte (§. 60.) ist subjectives Bedürfniß, welches seine Objectivität d. i. Befriedigung durch das Mittel α) äußerer Dinge, die nun ebenso das Eigenthum und Product anderer Bedürfnisse und Willen sind, und β) durch die Thätigkeit und Arbeit, als das die beyden Seiten Vermittelnde erlangt. Indem sein Zweck die Befriedigung der subjectiven Besonderheit ist, aber in der Beziehung auf die Bedürfnisse und die freye Willkühr Anderer die Allgemeinheit sich geltend macht, so ist dieß Scheinen der Vernünftigkeit in diese Sphäre der Endlichkeit der Verstand die Seite, auf die es in der Betrachtung ankommt, und welche das Versöhnende innerhalb dieser Sphäre selbst ausmacht.

Die Staats-Oekonomie ist die Wissenschaft, die von diesen Gesichtspunkten ihren Ausgang hat, dann aber das Verhältniß und die Bewegung der Massen in ihrer qualitativen und quantitativen Bestimmtheit und Verwickelung darzulegen hat. — Es ist dieß eine der Wissenschaften, die in neuerer Zeit als ihrem Boden entstanden ist. Ihre Entwickelung zeigt das Interessante, wie der Gedanke (s. Smith, Say, Ricardo) aus der unendlichen Menge von Einzelnheiten, die zunächst vor ihm liegen, die einfachen Prinzipien der Sache, den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet. — Wie es einerseits das Versöhnende ist, in der Sphäre der Bedürf-

nisse dieß in der Sache liegende und sich bethätigende Scheinen der Vernünftigkeit zu erkennen, so ist umgekehrt dieß das Feld, wo der Verstand der subjectiven Zwecke und moralischen Meynungen seine Unzufriedenheit und moralische Verdießlichkeit ausläßt. —

a) Die Art des Bedürfnisses und der Befriedigung.

§. 190.

Das Thier hat einen beschränkten Kreis von Mitteln und Weisen der Befriedigung seiner gleichfalls beschränkten Bedürfnisse. Der Mensch beweist auch in dieser Abhängigkeit zugleich sein Hinausgehen über dieselbe und seine Allgemeinheit, zunächst durch die Vervielfältigung der Bedürfnisse und Mittel, und dann durch Zerlegung und Unterscheidung des concreten Bedürfnisses in einzelne Theile und Seiten, welche verschiedene partikularisirte, damit abstractere Bedürfnisse werden.

Im Rechte ist der Gegenstand die Person, im moralischen Standpunkte das Subject, in der Familie das Familienglied, in der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt der Bürger (als bourgeois) — hier auf dem Standpunkte der Bedürfnisse (vergl. §. 123. Anm.) ist es das Concretum der Vorstellung, das man Mensch nennt; — es ist also erst hier und auch eigentlich nur hier vom Menschen in diesem Sinne die Rede.

§. 191.

Eben so theilen und vervielfältigen sich die Mittel für die particularisirten Bedürfnisse und überhaupt die Weisen ihrer Befriedigung, welche wieder relative Zwecke und abstracte Bedürfnisse werden; — eine ins un-

endliche fortgehende Vervielfältigung, welche in eben dem Maaße eine *Unterscheidung* dieser Bestimmungen und *Beurtheilung* der Angemessenheit der Mittel zu ihren Zwecken, — die *Verfeinerung*, ist.

§. 192.

Die Bedürfnisse und die Mittel werden als reelles Daseyn ein *Seyn für Andere*, durch deren Bedürfnisse und Arbeit die Befriedigung gegenseitig bedingt ist. Die Abstraction, die eine Qualität der Bedürfnisse und der Mittel wird (s. vorherg. §.) wird auch eine Bestimmung der gegenseitigen Beziehung der Individuen auf einander; diese Allgemeinheit als *Anerkanntseyn* ist das Moment, welches sie in ihrer Vereinzelung und Abstraction zu *concreten* als *gesellschaftlichen* Bedürfnissen, Mitteln und Weisen der Befriedigung macht.

§. 193.

Dieß Moment wird so eine besondere Zweckbestimmung für die Mittel für sich und deren Besitz, so wie für die Art und Weise der Befriedigung der Bedürfnisse. Es enthält ferner unmittelbar die Forderung der *Gleichheit* mit den andern hierin; das Bedürfniß dieser Gleichheit einerseits und das Sich-gleich-machen, die *Nachahmung*, wie andererseits das Bedürfniß der darin eben so vorhandenen *Besonderheit*, sich durch eine Auszeichnung geltend zu machen, wird selbst eine wirkliche Quelle der Vervielfältigung der Bedürfnisse und ihrer Verbreitung.

§. 194.

Indem im gesellschaftlichen Bedürfnisse, als der Verknüpfung vom unmittelbaren oder natürlichen und vom geistigen Bedürfnisse der *Vorstellung*, das letztere sich als

das Allgemeine zum überwiegenden macht, so liegt in diesem gesellschaftlichen Momente die Seite der **Befreyung**, daß die strenge Naturnothwendigkeit des Bedürfnisses versteckt wird, und der Mensch sich zu **seiner**, und zwar einer allgemeinen **Meynung** und einer nur selbstgemachten Nothwendigkeit, statt nur zu äußerlicher, zu innerer Zufälligkeit, zur **Willkühr**, verhält.

Die Vorstellung als ob der Mensch in einem sogenannten Naturzustande, worin er nur sogenannte einfache Naturbedürfnisse hätte, und für ihre Befriedigung nur Mittel gebrauchte, wie eine zufällige Natur sie ihm unmittelbar gewährte, in Rücksicht auf die Bedürfnisse in **Freyheit** lebte, ist, noch ohne Rücksicht des Moments der Befreyung, die in der Arbeit liegt, wovon nachher, — eine unwahre Meynung, weil das Naturbedürfniß als solches und dessen unmittelbare Befriedigung nur der Zustand der in die Natur versenkten Geistigkeit und damit der Rohheit und Unfreyheit wäre, und die Freyheit allein in der Reflexion des Geistigen in sich, seiner Unterscheidung von dem Natürlichen und seinem Reflexe auf dieses, liegt.

§. 195.

Diese Befreyung ist **formell**, indem die Besonderheit der Zwecke der zu Grunde liegende Inhalt bleibt. Die Richtung des gesellschaftlichen Zustandes auf die unbestimmte Vervielfältigung und Specificirung der Bedürfnisse, Mittel und Genüsse, welche, so wie der Unterschied zwischen natürlichem und ungebildetem Bedürfnisse, keine Grenzen hat, — der **Luxus** ist eine eben so unendliche Vermehrung der Abhängigkeit und Noth, welche es mit einer den unendlichen Widerstand leistenden Materie, nämlich mit äußern Mitteln von der besondern Art, Eigen-

thum des freyen Willens zu seyn, dem somit absolut Harten, zu thun hat.

b) Die Art der Arbeit.

§. 196.

Die Vermittelung, den particularisirten Bedürfnissen angemessene eben so particularisirte Mittel zu bereiten und zu erwerben ist die Arbeit, welche das von der Natur unmittelbar gelieferte Material für diese vielfachen Zwecke durch die mannigfaltigsten Prozesse specificirt. Diese Formirung giebt nun dem Mittel den Werth und seine Zweckmäßigkeit, so daß der Mensch in seiner Consumtion sich vornemlich zu menschlichen Productionen verhält und solche Bemühungen es sind, die er verbraucht.

§. 197.

An der Mannigfaltigkeit der interessirenden Bestimmungen und Gegenstände entwickelt sich die theoretische Bildung, nicht nur eine Mannigfaltigkeit von Vorstellungen und Kenntnissen, sondern auch eine Beweglichkeit und Schnelligkeit des Vorstellens und des Uebergehens von einer Vorstellung zur andern, das Fassen verwickelter und allgemeiner Beziehungen u. s. f. — die Bildung des Verstandes überhaupt damit auch der Sprache. — Die praktische Bildung durch die Arbeit besteht in dem sich erzeugenden Bedürfniß und der Gewohnheit der Beschäftigung überhaupt, dann der Beschränkung seines Thuns theils nach der Natur des Materials, theils aber vornemlich nach der Willkühr anderer, und einer durch diese Zucht sich erwerbenden Gewohnheit objectiver Thätigkeit und allgemeingültiger Geschicklichkeiten.

§. 198.

Das Allgemeine und Objective in der Arbeit liegt aber in der *Abstraction*, welche die Specificirung der Mittel und Bedürfnisse bewirkt, damit eben so die Production specificirt und die *Theilung der Arbeiten* hervorbringt. Das Arbeiten des Einzelnen wird durch die Theilung *einfacher* und hierdurch die Geschicklichkeit in seiner abstracten Arbeit, so wie die Menge seiner Productionen größer. Zugleich vervollständigt diese Abstraction der Geschicklichkeit und des Mittels die *Abhängigkeit* und die *Wechselbeziehung* der Menschen für die Befriedigung der übrigen Bedürfnisse zur gänzlichen Nothwendigkeit. Die Abstraction des Producirens macht das Arbeiten ferner immermehr *mechanisch* und damit am Ende fähig, daß der Mensch davon wegtreten und an seine Stelle die *Maschine* eintreten lassen kann.

c) Das Vermögen.

§. 199.

In dieser Abhängigkeit und Gegenseitigkeit der Arbeit und der Befriedigung der Bedürfnisse schlägt die *subjective Selbstsucht* in den *Beytrag zur Befriedigung der Bedürfnisse Aller andern* um, — in die Vermittelung des Besondern durch das Allgemeine als dialektische Bewegung, so daß indem jeder für sich erwirbt, producirt und genießt, er eben damit für den Genuß der übrigen producirt und erwirbt. Diese Nothwendigkeit, die in der allseitigen Verschlingung der Abhängigkeit Aller liegt, ist nunmehr für jeden das *allgemeine, bleibende Vermögen* (s. §. 170.), das für ihn die Möglichkeit enthält, durch seine Bildung und Geschicklichkeit daran Theil zu nehmen, um für seine Subsistenz gesichert zu seyn, —

so wie dieser durch seine Arbeit vermittelte Erwerb das allgemeine Vermögen erhält und vermehrt.

§. 200.

Die Möglichkeit der Theilnahme an dem allgemeinen Vermögen, das besondre Vermögen, ist aber bedingt, theils durch eine unmittelbare eigene Grundlage, (Kapital) theils durch die Geschicklichkeit, welche ihrerseits wieder selbst durch jenes, dann aber durch die zufälligen Umstände bedingt ist, deren Mannigfaltigkeit die Verschiedenheit in der Entwickelung der schon für sich ungleichen natürlichen körperlichen, und geistigen Anlagen hervorbringt, — eine Verschiedenheit, die in dieser Sphäre der Besonderheit nach allen Richtungen und von allen Stufen sich hervorthut und mit der übrigen Zufälligkeit und Willkühr die Ungleichheit des Vermögens und der Geschicklichkeiten der Individuen zur nothwendigen Folge hat.

Dem in der Idee enthaltenen objectiven Rechte der Besonderheit des Geistes, welches die von der Natur — dem Elemente der Ungleichheit — gesetzte Ungleichheit der Menschen, in der bürgerlichen Gesellschaft nicht nur nicht aufhebt, sondern aus dem Geiste producirt, sie zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens und selbst der intellectuellen und moralischen Bildung erhebt, — die Forderung der Gleichheit entgegensetzen, gehört dem leeren Verstande an, der dieß sein Abstractum und sein Sollen für das Reelle und Vernünftige nimmt. Diese Sphäre der Besonderheit, die sich das Allgemeine einbildet, behält in dieser nur relativen Identität mit demselben eben so sehr die natürliche als willkührliche Besonderheit, damit den Rest des Naturzustandes, in sich. Ferner ist es die im Systeme menschlicher Be-

dürfnisse und ihrer Bewegung immanente Vernunft, welche, dasselbe zu einem organischen Ganzen von Unterschieden gliedert; s. folg. §.

§. 201.

Die unendlich mannigfachen Mittel und deren eben so unendlich sich verschränkende Bewegung in der gegenseitigen Hervorbringung und Austauschung sammelt durch die ihrem Inhalte inwohnende Allgemeinheit und unterscheidet sich in allgemeinen Massen, so daß der ganze Zusammenhang sich zu besonderen Systemen der Bedürfnisse, ihrer Mittel und Arbeiten, der Arten und Weisen der Befriedigung und der theoretischen und praktischen Bildung, — Systemen, denen die Individuen zugetheilt sind, — zu einem Unterschiede der Stände, ausbildet.

§. 202.

Die Stände bestimmen sich nach dem Begriffe als der substantielle oder unmittelbare, der reflektirende oder formelle, und dann als der allgemeine Stand.

§. 203.

a) Der substantielle Stand hat sein Vermögen an den Naturprodukten eines Bodens, den er bearbeitet, — eines Bodens, der ausschließendes Privateigenthum zu seyn fähig ist und nicht nur unbestimmte Abnutzung, sondern eine objective Formirung erfordert. Gegen die Anknüpfung der Arbeit und des Erwerbs an einzelne feste Naturepochen und die Abhängigkeit des Ertrags von der veränderlichen Beschaffenheit des Naturprozesses, macht sich der Zweck des Bedürfnisses zu einer Vorsorge auf die Zukunft, behält aber durch ihre Bedingungen die Weise einer weniger durch die Reflexion und eigenen Willen ver-

mittelten Subsistenz, und darin überhaupt die substantielle Gesinnung einer unmittelbaren auf dem Familien-Verhältnisse und dem Zutrauen beruhenden Sittlichkeit.

Mit Recht ist der eigentliche Anfang und die erste Stiftung der Staaten in die Einführung des Ackerbaues, nebst der Einführung der Ehe gesetzt worden, indem jenes Prinzip das Formiren des Bodens und damit ausschließendes Privat-Eigenthum mit sich führt (vergl. §. 170. Anm.), und das im Schweifenden seine Subsistenz suchende, schweifende Leben des Wilden zur Ruhe des Privatrechts und zur Sicherheit der Befriedigung des Bedürfnisses zurückführt, womit sich die Beschränkung der Geschlechterliebe zur Ehe, und damit die Erweiterung dieses Bandes zu einem fortdauernden in sich allgemeinen Bunde, des Bedürfnisses zur Familiensorge und des Besitzes zum Familiengute verknüpft. Sicherung, Befestigung, Dauer der Befriedigung der Bedürfnisse u. s. f. — Charaktere, wodurch sich diese Institutionen zunächst empfehlen, sind nichts anderes als Formen der Allgemeinheit und Gestaltungen, wie die Vernünftigkeit, der absolute Endzweck, sich in diesen Gegenständen geltend macht. — Was kann für diese Materie interessanter seyn, als meines sehr verehrten Freundes, Herrn Creuzers, eben so geistreiche als gelehrte Aufschlüsse, die derselbe insbesondere im vierten Band seiner Mythologie und Symbolik, über die agronomischen Feste, Bilder und Heiligthümer der Alten uns gegeben hat, welche sich der Einführung des Ackerbaues und der damit zusammenhängenden Institutionen als göttlicher Thaten bewußt worden sind, und ihnen so religiöse Verehrung widmeten.

Daß der substantielle Charakter dieses Standes von Seiten der Gesetze des Privatrechts, insbesondere der Rechtspflege, so wie von Seiten des Unterrichts

und der Bildung, auch der Religion, Modificationen, nicht in Ansehung des substantiellen Inhalts, aber in Ansehung der Form und Reflexions-Entwickelung nach sich zieht, ist eine weitere Folge, die eben so in Ansehung der anderen Stände statt hat.

§. 204.

b) Der Stand des Gewerbs hat die Formirung des Naturprodukts zu seinem Geschäfte, und ist für die Mittel seiner Subsistenz an seine Arbeit, an die Reflexion und den Verstand, so wie wesentlich an die Vermittelung mit den Bedürfnissen und den Arbeiten anderer angewiesen. Was er vor sich bringt und genießt, hat er vornemlich sich selbst, seiner eigenen Thätigkeit zu danken. — Sein Geschäft unterscheidet sich wieder, als Arbeit für einzelne Bedürfnisse in concreterer Weise, und auf Verlangen Einzelner, in den Handwerkestand, — als abstractere Gesammtmasse der Arbeit für einzelne Bedürfnisse aber eines allgemeinern Bedarfs, in den Fabrikantenstand; — und als Geschäft des Tausches der vereinzelten Mittel gegeneinander vornemlich durch das allgemeine Tauschmittel, das Geld, in welchem der abstracte Werth aller Waaren wirklich ist, — in den Handelsstand.

§. 205.

c) Der allgemeine Stand hat die allgemeinen Interessen des gesellschaftlichen Zustandes zu seinem Geschäfte; der directen Arbeit für die Bedürfnisse muß er daher entweder durch Privatvermögen oder dadurch enthoben seyn, daß er vom Staat, der seine Thätigkeit in Anspruch nimmt, schadlos gehalten wird, so daß das Privat-Interesse in seiner Arbeit für das Allgemeine, seine Befriedigung findet.

§. 206.

Der Stand als die sich objectiv gewordene Besonderheit, theilt sich so einerseits nach dem Begriffe in seine allgemeinen Unterschiede. Andererseits aber, welchem besonderen Stande das Individuum angehöre, darauf haben Naturell, Geburt und Umstände ihren Einfluß, aber die letzte und wesentliche Bestimmung liegt in der subjectiven Meynung und der besondern Willkühr, die sich in dieser Sphäre ihr Recht, Verdienst und ihre Ehre giebt, so daß was in ihr durch innere Nothwendigkeit geschieht, zugleich durch die Willkühr vermittelt ist und für das subjective Bewußtseyn die Gestalt hat, das Werk seines Willens zu seyn.

Auch in dieser Rücksicht thut sich in Bezug auf das Prinzip der Besonderheit und der subjectiven Willkühr, der Unterschied in dem politischen Leben des Morgenlands und Abendlands, und der antiken und der modernen Welt hervor. Die Eintheilung des Ganzen in Stände erzeugt sich bey jenen zwar objectiv von selbst, weil sie an sich vernünftig ist, aber das Prinzip der subjectiven Besonderheit erhält dabey nicht zugleich sein Recht, indem z. B. die Zutheilung der Individuen zu den Ständen den Regenten, wie in dem platonischen Staate (de Rep. III. p. 320. ed. Bip. T. VI.), oder der bloßen Geburt, wie in den indischen Casten überlassen ist. So in die Organisation des Ganzen nicht aufgenommen, und in ihm nicht versöhnt, zeigt sich deswegen die subjective Besonderheit, weil sie als wesentliches Moment gleichfalls hervortritt, als feindseeliges, als Verderben der gesellschaftlichen Ordnung (s. §. 185. Anm.), entweder als sie über den Haufen werfend, wie in den griechischen Staaten und in der römischen Republik, oder wenn diese als Gewalt habend oder etwa als reli-

glöse Autorität sich erhält, als innere Verdorbenheit und vollkommene Degradation, — wie gewissermaßen bey den Lacedämoniern und jezt am vollständigsten bey den Indiern der Fall ist. — Von der objectiven Ordnung aber, in Angemessenheit mit ihr und zugleich in ihrem Recht erhalten, wird die subjective Besonderheit zum Prinzip aller Belebung der bürgerlichen Gesellschaft, der Entwickelung der denkenden Thätigkeit, des Verdiensts und der Ehre. Die Anerkennung und das Recht, daß was in der bürgerlichen Gesellschaft und im Staate durch die Vernunft nothwendig ist, zugleich durch die Willkühr vermittelt geschehe, ist die nähere Bestimmung dessen, was vornemlich in der allgemeinen Vorstellung Freyheit heißt. (§. 121.)

§. 207.

Das Individuum giebt sich nur Wirklichkeit, indem es in das Daseyn überhaupt, somit in die bestimmte Besonderheit tritt, hiermit ausschließend sich auf eine der besonderen Sphären des Bedürfnisses beschränkt. Die sittliche Gesinnung in diesem Systeme ist daher die Rechtschaffenheit und die Standesehre, sich und zwar aus eigener Bestimmung durch seine Thätigkeit, Fleiß und Geschicklichkeit zum Gliede eines der Momente der bürgerlichen Gesellschaft zu machen und als solches zu erhalten, und nur durch diese Vermittelung mit dem Allgemeinen für sich zu sorgen, so wie dadurch in seiner Vorstellung und der Vorstellung Anderer anerkannt zu seyn. — Die Moralität hat ihre eigenthümliche Stelle in dieser Sphäre, wo die Reflexion auf sein Thun, der Zweck der besondern Bedürfnisse und des Wohls herrschend ist, und die Zufälligkeit in Befriedigung derselben auch eine zufällige und einzelne Hülfe zur Pflicht macht.

Daß das Individuum sich zunächst (d. i. besonders in der Jugend) gegen die Vorstellung sträubt, sich zu einem besondern Stand zu entschließen und dieß als eine Beschränkung seiner allgemeinen Bestimmung und als eine bloß äusserliche Nothwendigkeit ansieht, liegt in dem abstracten Denken, das an dem Allgemeinen und damit Unwirklichen stehen bleibt, und nicht erkennt, daß um dazuseyn, der Begriff überhaupt in den Unterschied des Begriffs und seiner Realität, und damit in die Bestimmtheit und Besonderheit tritt, (f. §. 7.) und daß es nur damit Wirklichkeit und sittliche Objectivität gewinnen kann.

§. 208.

Das Prinzip dieses Systems der Bedürfnisse hat als die eigene Besonderheit des Wissens und des Wollens die an und für sich seyende Allgemeinheit, die Allgemeinheit der Freyheit nur abstract, somit als Recht des Eigenthums in sich, welches aber hier nicht mehr nur an sich, sondern in seiner geltenden Wirklichkeit, als Schutz des Eigenthums durch die Rechtspflege, ist.

B.

Die Rechtspflege.

§. 209.

Das Relative der Wechselbeziehung der Bedürfnisse und der Arbeit für sie, hat zunächst seine Reflexion in sich, überhaupt in der unendlichen Persönlichkeit, dem (abstracten) Rechte. Es ist aber diese Sphäre des Relativen, als Bildung, selbst, welche dem Rechte das Daseyn giebt, als allgemein anerkanntes, gewußtes und gewolltes zu seyn, und vermittelt durch dieß Gewußt- und Gewolltseyn Gelten und objective Wirklichkeit zu haben.

Es gehört der Bildung, dem Denken als Bewußtseyn des Einzelnen in Form der Allgemeinheit, daß Ich als allgemeine Person aufgefaßt werde, worin Alle identisch sind. Der Mensch gilt so, weil er Mensch ist, nicht weil er Jude, Katholik, Protestant, Deutscher, Italiener u. s. f. ist, — dieß Bewußtseyn, dem der Gedanke gilt, ist von unendlicher Wichtigkeit, — nur dann mangelhaft, wenn es etwa als Kosmopolitismus sich dazu fixirt, dem concreten Staatsleben gegenüber zu stehen.

§. 210.

Die objective Wirklichkeit des Rechtes ist, theils für das Bewußtseyn zu seyn, überhaupt gewußt zu werden, theils die Macht der Wirklichkeit zu haben und zu gelten und damit auch als allgemein gültiges gewußt zu werden.

a) Das Recht als Gesetz.

§. 211.

Was an sich Recht ist, ist in seinem objectiven Daseyn gesetzt, d. i. durch den Gedanken für das Bewußtseyn bestimmt, und als das was Recht ist und gilt, bekannt, das Gesetz; und das Recht ist durch diese Bestimmung positives Recht überhaupt.

Etwas als allgemeines setzen, d. i. es als allgemeines zum Bewußtseyn bringen — ist bekanntlich denken; (vergl. oben §. 13. Anm. und §. 21. Anm.) indem es so den Inhalt auf seine einfachste Form zurückbringt, giebt es ihm seine letzte Bestimmtheit. Was Recht ist, erhält erst damit, daß es zum Gesetze wird, nicht nur die Form seiner Allgemeinheit, sondern seine wahrhafte Bestimmtheit. Es ist darum bey der Vorstellung des Gesetzgebens nicht bloß das eine Moment vor sich zu haben, daß dadurch etwas als die für alle gültige Regel des Benehmens ausgesprochen werde; sondern das innere wesentliche Moment ist vor diesem anderen die Erkenntniß des Inhalts in seiner bestimmten Allgemeinheit. Gewohnheitsrechte selbst, da nur die Thiere ihr Gesetz als Instinkt haben, nur die Menschen aber es sind, die es als Gewohnheit haben, enthalten das Moment, als Gedanken zu seyn und gewußt zu werden. Ihr Unterschied von Gesetzen bestehet nur darin, daß sie auf eine subjective und zufällige Weise gewußt werden, daher für sich unbestimmter und die Allgemeinheit des Gedankens getrübter, außerdem die Kenntniß des Rechts nach dieser und jener Seite und überhaupt ein zufälliges Eigenthum Weniger ist. Daß sie durch ihre Form, als Gewohnheiten zu seyn, den Vorzug haben sollen, ins Leben übergegangen zu seyn (— man spricht heutigestags übrigens gerade da

am

am meisten vom Leben und vom Uebergehen ins Leben, wo man in dem todtesten Stoffe und in den todtesten Gedanken versirt) ist eine Täuschung, da die geltenden Gesetze einer Nation, dadurch daß sie geschrieben und gesammelt sind, nicht aufhören, seine Gewohnheiten zu seyn. Wenn die Gewohnheitsrechte dazu kommen, gesammelt und zusammengestellt zu werden, was bei einem nur zu einiger Bildung gediehenen Volke bald geschehen muß, so ist dann diese Sammlung das Gesetzbuch, das sich freylich, weil es bloße Sammlung ist, durch seine Unförmlichkeit, Unbestimmtheit und Lückenhaftigkeit auszeichnen wird. Es wird sich vornemlich von einem eigentlich sogenannten Gesetzbuche dadurch unterscheiden, daß dieses die Rechts-Principien in ihrer Allgemeinheit und damit in ihrer Bestimmtheit denkend auffaßt und ausspricht. Englands Landrecht oder gemeines Recht, ist bekanntlich in Statuten (förmlichen Gesetzen) und in einem sogenannten ungeschriebenen Gesetze enthalten; dieses ungeschriebene Gesetz ist übrigens eben so gut geschrieben, und dessen Kenntniß kann und muß durch Lesen allein (der vielen Quartanten, die es ausfüllt,) erworben werden. Welche ungeheure Verwirrung aber auch in der dortigen Rechtspflege sowohl, als in der Sache liegt, schildern die Kenner derselben. Insbesondere bemerken sie den Umstand, daß, da diß ungeschriebene Gesetz in den Decisionen der Gerichts-höfe und Richter enthalten ist, die Richter damit fortdauernd die Gesetzgeber machen, daß sie auf die Autorität ihrer Vorgänger, als die nichts gethan als das ungeschriebene Gesetz ausgesprochen haben, eben so angewiesen sind, als nicht angewiesen sind, da sie selbst das ungeschriebene Gesetz in sich haben, und daraus das Recht haben, über die vorhergegangenen Entscheidungen zu urtheilen, ob sie demselben angemessen sind oder nicht. — Gegen eine ähnliche Verwirrung,

die in der spätern römischen Rechtspflege aus den Autoritäten aller der verschiedenen berühmten Jurisconsulten entstehen konnte, wurde von einem Kaiser das sinnreiche Auskunftsmittel getroffen, das den Namen Citirgesetz führt und eine Art von collegialischer Einrichtung unter den längst verstorbenen Rechtsgelehrten, mit Mehrheit der Stimmen und einem Präsidenten, einführte. (S. Herrn Hugos röm. Rechtsgeschichte §. 354.) — Einer gebildeten Nation oder dem juristischen Stande in derselben, die Fähigkeit abzusprechen, ein Gesetzbuch zu machen, — da es nicht darum zu thun seyn kann, ein System ihrem Inhalte nach neuer Gesetze zu machen, sondern den vorhandenen gesetzlichen Inhalt in seiner bestimmten Allgemeinheit zu erkennen, d. i. ihn denkend zu fassen, — mit Hinzufügung der Anwendung aufs Besondere, — wäre einer der größten Schimpfe, der einer Nation oder jenem Stande angethan werden könnte. —

§. 212.

In dieser Identität des Ansichseyns und des Gesetztseyns, hat nur das als Recht Verbindlichkeit, was Gesetz ist. Indem das Gesetztseyn die Seite des Daseyns ausmacht, in der auch das Zufällige des Eigenwillens und anderer Besonderheit eintreten kann, so kann das, was Gesetz ist, in seinem Inhalte noch von dem verschieden seyn, was an sich Recht ist.

Im positiven Rechte ist daher das, was gesetzmäßig ist, die Quelle der Erkenntniß dessen, was Recht ist, oder eigentlich was Rechtens ist; — die positive Rechtswissenschaft ist insofern eine historische Wissenschaft, welche die Autorität zu ihrem Princip hat. Was noch übriges geschehen kann, ist Sache des Verstandes und betrifft die äußere Ordnung, Zusammenstellung, Consequenz, weitere Anwendung u. dergl.

Wenn der Verstand sich auf die Natur der Sache selbst einläßt, so zeigen die Theorien, z. B. des Criminalrechts, was er mit seinem Raisonnement aus Gründen anrichtet. — Indem die positive Wissenschaft einerseits nicht nur das Recht, sondern auch die nothwendige Pflicht hat, sowohl die historischen Fortgänge, als die Anwendungen und Zerspaltungen der gegebenen Rechtsbestimmungen in alle Einzelnheiten aus ihren positiven Datis zu deduciren und ihre Consequenz zu zeigen, so darf sie auf der andern Seite sich wenigstens nicht absolut verwundern, wenn sie es auch als eine Querfrage für ihre Beschäftigung ansieht, wenn nun gefragt wird, ob denn nach allen diesen Beweisen eine Rechtsbestimmung vernünftig ist. — Vergl. über das Verstehen §. 3. Anm.

§. 213.

Das Recht, indem es in das Daseyn zunächst in der Form des Gesetztseyns tritt, tritt auch dem Inhalte nach als Anwendung in die Beziehung auf den Stoff der in der bürgerlichen Gesellschaft ins unendliche sich vereinzelnden und verwickelnden Verhältnisse und Arten des Eigenthums und der Verträge, — ferner der auf Gemüth, Liebe und Zutrauen beruhenden sittlichen Verhältnisse, jedoch dieser nur insofern sie die Seite des abstracten Rechts enthalten (§. 159.); die moralische Seite und moralischen Gebote, als welche den Willen nach seiner eigensten Subjectivität und Besonderheit betreffen, können nicht Gegenstand der positiven Gesetzgebung seyn. Weitern Stoff liefern die aus der Rechtspflege selbst, aus dem Staat u. s. f. fließenden Rechte und Pflichten.

§. 214.

Außer der Anwendung auf das Besondere schließt aber das Gesetztseyn des Rechts die Anwendbarkeit auf

den einzelnen Fall in sich. Damit tritt es in die Sphäre des durch den Begriff unbestimmten, Quantitativen, (des Quantitativen für sich oder als Bestimmung des Werths bei Tausch eines Qualitativen gegen eines andern Qualitativen.) Die Begriffsbestimmtheit giebt nur eine allgemeine Grenze, innerhalb deren noch ein Hin- und Hergehen stattfindet. Dieses muß aber zum Behuf der Verwirklichung abgebrochen werden, womit eine innerhalb jener Grenze zufällige und willkührliche Entscheidung eintritt.

In dieser Zuspitzung des Allgemeinen nicht nur zum Besondern, sondern zur Vereinzelung, d. i. zur unmittelbaren Anwendung, ist es vornemlich, wo das Reinpositive der Gesetze liegt. Es läßt sich nicht vernünftig bestimmen, noch durch die Anwendung einer aus dem Begriffe herkommenden Bestimmtheit entscheiden, ob für ein Vergehen eine Leibesstrafe von vierzig Streichen oder von vierzig weniger eins, noch ob eine Geldstrafe von fünf Thalern oder aber von vier Thaler und drey und zwanzig u. s. f. Groschen, noch ob eine Gefängnißstrafe von einem Jahre oder von dreyhundert und vier und sechszig u. s. f. oder von einem Jahre und einem, zwei oder drey Tagen, das Gerechte sey. Und doch ist schon Ein Streich zuviel, Ein Thaler oder Ein Groschen, Eine Woche, Ein Tag Gefängniß zuviel oder zu wenig, eine Ungerechtigkeit. — Die Vernunft ist es selbst, welche anerkennt, daß die Zufälligkeit, der Widerspruch und Schein ihre, aber beschränkte, Sphäre und Recht hat, und sich nicht bemüht, dergleichen Widersprüche ins Gleiche und Gerechte zu bringen; hier ist allein noch das Interesse der Verwirklichung, das Interesse, daß überhaupt bestimmt und entschieden sey, es sey auf welche Weise es (innerhalb einer Grenze) wolle, vorhanden. Dieses Entscheiden gehört der formellen Gewißheit seiner selbst, der abstracten Subjec-

tivität an, welche sich ganz nur daran halten mag, daß sie, — innerhalb jener Grenze, nur abbreche und festsetze, damit festgesetzt sey, — oder auch an solche Bestimmungsgründe, wie eine runde Zahl ist, oder als die Zahl Vierzig weniger Eins enthalten mag. — Daß das Gesetz etwa nicht diese letzte Bestimmtheit, welche die Wirklichkeit erfordert, festsetzt, sondern sie dem Richter zu entscheiden überläßt, und ihn nur durch ein Minimum und Maximum beschränkt, thut nichts zur Sache, denn diß Minimum und Maximum ist jedes selbst eine solche runde Zahl, und hebt es nicht auf, daß von dem Richter alsdann eine solche endliche, rein positive Bestimmung gefaßt werde, sondern gesteht es demselben, wie nothwendig, zu.

b. Das Daseyn des Gesetzes.

§. 215.

Die Verbindlichkeit gegen das Gesetz schließt von den Seiten des Rechts des Selbstbewußtseyns (§ 132. mit der Anm.) die Nothwendigkeit ein, daß die Gesetze allgemein bekannt gemacht seyen.

Die Gesetze so hoch aufhängen, wie Dionysius der Tyrann that, daß sie kein Bürger lesen konnte, — oder aber sie in den weitläuftigen Apparat von gelehrten Büchern, Sammlungen, von Decisionen abweichender Urtheile und Meynungen, — Gewohnheiten u. s. f. und noch dazu in einer fremden Sprache vergraben, so daß die Kenntniß des geltenden Rechts nur denen zugänglich ist, die sich gelehrt darauf legen, — ist ein und dasselbe Unrecht. — Die Regenten, welche ihren Völkern, wenn auch nur eine unförmliche Sammlung, wie Justinian, noch mehr aber ein Landrecht, als geordnetes und bestimmtes Gesetzbuch, gegeben haben, sind nicht nur die größten Wohlthäter derselben

geworden und mit Dank dafür von ihnen gepriesen worden, sondern sie haben damit einen großen Act der Gerechtigkeit exercirt.

§. 216.

Für das öffentliche Gesetzbuch sind einer Seits einfache allgemeine Bestimmungen zu fordern, anderer Seits führt die Natur des endlichen Stoffs auf endlose Fortbestimmung. Der Umfang der Gesetze soll einer Seits ein fertiges geschlossenes Ganzes seyn, anderer Seits ist das fortgehende Bedürfniß neuer gesetzlichen Bestimmungen. Da diese Antinomie aber in die Specialisirung der allgemeinen Grundsätze fällt, welche festbestehen bleiben, so bleibt dadurch das Recht an ein fertiges Gesetzbuch ungeschmälert, so wie daran, daß diese allgemeinen einfachen Grundsätze für sich, unterschieden von ihrer Specialisirung, faßlich und aufstellbar sind.

Eine Hauptquelle der Verwickelung der Gesetzgebung ist zwar, wenn in die ursprünglichen ein Unrecht enthaltenden, somit bloß historischen Institutionen, mit der Zeit das Vernünftige, an und für sich Rechtliche eindringt, wie bei den Römischen oben (§. 180. Anm.) bemerkt worden, dem alten Lehensrechte u. s. f. Aber es ist wesentlich einzusehen, daß die Natur des endlichen Stoffes selbst es mit sich bringt, daß an ihm die Anwendung auch der an und für sich vernünftigen, der in sich allgemeinen Bestimmungen, auf den Progreß ins Unendliche führt. — An ein Gesetzbuch die Vollendung zu fordern, daß es ein absolut fertiges, keiner weitern Fortbestimmung fähiges seyn solle, — eine Forderung, welche vornämlich eine deutsche Krankheit ist, — und aus dem Grunde, weil es nicht so vollendet werden könne, es nicht zu etwas sogenannten Unvollkommenen, d. h. nicht zur Wirklichkeit kommen zu las-

sen, beruht beydes auf der Mißkennung der Natur endlicher Gegenstände, wie das Privatrecht ist, als in denen die sogenannte Vollkommenheit das Pereniren der Annäherung ist, und auf der Mißkennung des Unterschiedes des Vernunft-Allgemeinen und des Verstandes-Allgemeinen und dessen Anwenden auf den ins Unendliche gehenden Stoff der Endlichkeit und Einzelnheit. — Le plus grand ennemi du Bien c'est le Meilleur, — ist der Ausdruck des wahrhaften gesunden Menschenverstandes gegen den eitlen raisonnirenden und reflectirenden.

§. 217.

Wie in der bürgerlichen Gesellschaft das Recht an sich zum Gesetze wird, so geht auch das vorhin unmittelbare und abstracte Daseyn meines einzelnen Rechtes in die Bedeutung des Anerkanntseyns als eines Daseyns in dem existirenden allgemeinen Willen und Wissen über. Die Erwerbungen und Handlungen über Eigenthum müssen daher mit der Form, welche ihnen jenes Daseyn giebt, vorgenommen und ausgestattet werden. Das Eigenthum beruht nun auf Vertrag und auf den dasselbe des Beweises und rechtskräftig machenden Förmlichkeiten.

Die ursprünglichen d. i. unmittelbaren Erwerbungsarten und Titel (§. 54 ff.) fallen in der bürgerlichen Gesellschaft eigentlich hinweg und kommen nur als einzelne Zufälligkeiten oder beschränkte Momente vor. — Es ist theils das im Subjectiven stehende bleibende Gefühl, theils die Reflexion die am Abstractum ihrer Wesentlichkeiten hält, welche die Förmlichkeiten verwirft, die seinerseits wieder der todte Verstand gegen die Sache festhalten und ins Unendliche vermehren kann. — Uebrigens liegt es im Gange der Bildung, von der sinnlichen und unmittelbaren Form eines In-

halten, mit langer und harter Arbeit zur Form seines Gedankens und damit einem ihm gemäßen einfachen Ausdruck zu gelangen, daß im Zustande einer nur erst beginnenden Rechtsbildung die Solennitäten und Formalitäten von großer Umständlichkeit und mehr als Sache selbst, denn als das Zeichen gelten; woher denn auch im römischen Rechte eine Menge von Bestimmungen und besonders von Ausdrücken aus den Solennitäten beybehalten worden sind, statt durch Gedankenbestimmungen und deren adäquaten Ausdruck ersetzt worden zu seyn.

§. 218.

Indem Eigenthum und Persönlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft gesetzliche Anerkennung und Gültigkeit haben, so ist das *Verbrechen* nicht mehr nur Verletzung eines *subjectiv-Unendlichen*, sondern der *allgemeinen* Sache, die eine in sich feste und starke Existenz hat. Es tritt damit der Gesichtspunkt der *Gefährlichkeit* der Handlung für die Gesellschaft ein, wodurch einer Seits die Größe des Verbrechens verstärkt wird, anderer Seits aber setzt die ihrer selbst sicher gewordene Macht der Gesellschaft die äußerliche *Wichtigkeit* der Verletzung herunter, und führt daher eine größere Milde in der Ahndung desselben herbey.

Daß in *Einem* Mitgliede der Gesellschaft die andern *Alle* verletzt sind, verändert die Natur des Verbrechens nicht nach seinem Begriffe, sondern nach der Seite der äußern *Existenz*, der Verletzung, die nun die Vorstellung und das Bewußtseyn der bürgerlichen Gesellschaft, nicht nur das Daseyn des unmittelbar Verletzten trifft. In den Heroen-Zeiten (siehe die Tragödien der Alten) sehen sich die Bürger durch die Verbrechen, welche die Glieder der Königshäuser gegen einander begehen, nicht als verletzt an. — Indem das

Verbrechen, an sich eine unendliche Verletzung, als ein Daseyn nach qualitativen und quantitativen Unterschieden bemessen werden muß (§. 96.), welches nun wesentlich als Vorstellung und Bewußtseyn von dem Gelten der Gesetze bestimmt ist, so ist die Gefährlichkeit für die bürgerliche Gesellschaft eine Bestimmung seiner Größe, oder auch eine seiner qualitativen Bestimmungen. — Diese Qualität oder Größe ist aber nach dem Zustande der bürgerlichen Gesellschaft veränderlich, und in ihm liegt die Berechtigung, sowohl einen Diebstahl von etlichen Sous oder einer Rübe mit dem Tode, als einen Diebstahl, der das Hundert- und mehrfache von dergleichen Werthen beträgt, mit einer gelinden Strafe zu belegen. Der Gesichtspunkt der Gefährlichkeit für die bürgerliche Gesellschaft, indem er die Verbrechen zu aggraviren scheint, ist es vielmehr vornämlich, der ihre Ahndung vermindert hat. Ein Strafcodex gehört darum vornämlich seiner Zeit und dem Zustand der bürgerlichen Gesellschaft in ihr an.

c. Das Gericht.

§. 219.

Das Recht in der Form des Gesetzes in das Daseyn getreten, ist für sich, steht dem besondern Wollen und Meynen vom Rechte, selbstständig gegenüber und hat sich als Allgemeines geltend zu machen. Diese Erkenntniß und Verwirklichung des Rechts im besondern Falle, ohne die subjective Empfindung des besondern Interesses, kommt einer öffentlichen Macht, dem Gerichte, zu.

Die historische Entstehung des Richters und der Gerichte mag die Form des patriarchalischen Verhältnisses, oder der Gewalt, oder der freywilligen Wahl gehabt haben; für den Begriff der Sache ist dieß gleich-

gültig. Die Einführung des Rechtsprechens von Seiten der Fürsten und Regierungen als bloße Sache einer *beliebigen Gefälligkeit* und Gnade anzusehen, wie *Herr von Haller* (in seiner Restauration der Staatswissenschaft) thut, gehört zu der Gedankenlosigkeit, die davon nichts ahndet, daß beym Gesetz und Staate davon die Rede sey, daß ihre Institutionen überhaupt als vernünftig an und für sich nothwendig sind, und die Form, wie sie entstanden und eingeführt worden, das nicht ist, um das es sich bey Betrachtung ihres vernünftigen Grundes handelt. — Das andere Extrem zu dieser Ansicht ist die Rohheit, die Rechtspflege, wie in den Zeiten des Faustrechts, für ungehörige Gewaltthätigkeit, Unterdrückung der Freyheit, und Despotismus zu achten. Die Rechtspflege ist so sehr als Pflicht wie als Recht der öffentlichen Macht anzusehen, das eben so wenig auf einem Belieben der Individuen, eine Macht damit zu beauftragen oder nicht, beruhet.

§. 220.

Das Recht gegen das Verbrechen in der Form der *Rache* (§. 102.) ist nur Recht an sich, nicht in der Form Rechtens, d. i. nicht in seiner Existenz gerecht. Statt der verletzten Parthey tritt das verletzte *Allgemeine* auf, das im Gerichte eigenthümliche Wirklichkeit hat, und übernimmt die Verfolgung und Ahndung des Verbrechens, welche damit die nur *subjective* und zufällige Wiedervergeltung durch Rache zu seyn aufhört und sich in die wahrhafte Versöhnung des Rechts mit sich selbst, in *Strafe* verwandelt, — in objectiver Rücksicht, als Versöhnung des durch Aufheben des Verbrechens sich selbst wiederherstellenden und damit als *gültig verwirklichenden Gesetzes*, und in subjectiver Rücksicht des Verbrechers, als *seines von*

ihm gewußten und für ihn und zu seinem Schutze gültigen Gesetzes, in dessen Vollstreckung an ihm er somit selbst, die Befriedigung der Gerechtigkeit, nur die That des Seinigen, findet.

§. 221.

Das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft hat das Recht, im Gericht zu stehen, so wie die Pflicht, sich vor Gericht zu stellen, und sein streitiges Recht nur von dem Gericht zu nehmen.

§. 222.

Vor den Gerichten erhält das Recht die Bestimmung, ein erweisbares seyn zu müssen. Der Rechtsgang setzt die Partheyen in den Stand, ihre Beweismittel und Rechtsgründe geltend zu machen, und den Richter sich in die Kenntniß der Sache zu setzen. Diese Schritte sind selbst Rechte, ihr Gang muß somit gesetzlich bestimmt seyn und sie machen auch einen wesentlichen Theil der theoretischen Rechtswissenschaft aus.

§. 223.

Durch die Zersplitterung dieser Handlungen in immer mehr vereinzelte Handlungen und deren Rechte, die in sich keine Grenze enthält, tritt der Rechtsgang, an sich schon Mittel, als etwas Aeußerliches seinem Zwecke gegenüber.— Indem den Partheyen das Recht, solchen weitläuftigen Formalismus durchzumachen, der ihr Recht ist, zusteht, so ist, indem er ebenso zu einem Uebel und selbst Werkzeuge des Unrechts gemacht werden kann, es ihnen von Gerichtswegen, um die Partheyen und das Recht selbst als die substantielle Sache, worauf es ankommt, gegen den Rechtsgang und dessen Mißbrauch in Schutz zu nehmen, — zur Pflicht

zu machen, einem einfachen Gerichte, (Schieds-, Friedensgericht) und dem Versuche des Vergleichs sich zu unterwerfen, ehe sie zu jenem schreiten.

Die *Billigkeit* enthält einen dem formellen Rechte aus moralischen oder andern Rücksichten geschehenden Abbruch, und bezieht sich zunächst auf den *Inhalt* des Rechtsstreits. Ein *Billigkeitsgerichtshof* aber wird die Bedeutung haben, daß er über den einzelnen Fall, ohne sich an die Formalitäten des Rechtsganges und insbesondere an die objectiven Beweismittel, wie sie gesetzlich gefaßt werden können, zu halten, so wie auch dem eigenen Interesse des einzelnen Falles als *dieses*, nicht im Interesse einer allgemeinen zu machenden gesetzlichen Disposition, entscheidet.

§. 224.

Wie die öffentliche Bekanntmachung der Gesetze unter die Rechte des subjectiven Bewußtseyns fällt, (§. 215.) so auch die Möglichkeit, die *Verwirklichung* des Gesetzes im besondern Falle, nämlich den Verlauf von äußerlichen Handlungen, von Rechtsgründen u. s. f. zu kennen, indem dieser Verlauf an sich eine allgemein gültige Geschichte ist, und der Fall seinem besonderen Inhalte nach zwar nur das Interesse der Partheyen, der allgemeine Inhalt aber das Recht darin, und dessen Entscheidung das Interesse Aller betrifft. — *Oeffentlichkeit der Rechtspflege.*

Deliberationen der Mitglieder des Gerichts über das zu fällende Urtheil unter sich sind Aeußerungen der noch *besondern* Meynungen und Ansichten, also ihrer Natur nach nichts öffentliches.

§. 225.

In dem Geschäfte des Rechtsprechens als der Anwendung des Gesetzes auf den *einzelnen Fall* unterscheiden

sich die zwey Seiten, erstens die Erkenntniß der Beschaffenheit des Falls nach seiner unmittelbaren Einzelnheit, ob ein Vertrag u. s. f. vorhanden, eine verletzende Handlung begangen, und wer deren Thäter sey, und im peinlichen Rechte die Reflexion als Bestimmung der Handlung nach ihrem substantiellen, verbrecherischen Charakter (§. 119. Anm.) — zweytens die Subsumtion des Falles unter das Gesetz der Wiederherstellung des Rechts, worunter im Peinlichen die Strafe begriffen ist. Die Entscheidungen über diese beyde verschiedenen Seiten sind verschiedene Funktionen.

In der römischen Gerichtsverfassung kam die Unterscheidung dieser Functionen darin vor, daß der Prätor seine Entscheidung gab, im Fall sich die Sache so oder so verhalte, und daß er zur Untersuchung dieses Verhaltens einen besondern Judex bestellte. — Die Charakterisirung einer Handlung nach ihrer bestimmten verbrecherischen Qualität (ob z. B. ein Mord oder Tödtung) ist im englischen Rechtsverfahren, der Einsicht oder Willkühr des Anklägers überlassen und das Gericht kann keine andere Bestimmung fassen, wenn es jene unrichtig findet.

§. 226.

Vornämlich die Leitung des ganzen Ganges der Untersuchung, dann der Rechtshandlungen der Partheyen, als welche selbst Rechte sind (§. 222.), dann auch die zweyte Seite des Rechtsurtheils (s. vorherg. §.) ist ein eigenthümliches Geschäft des juristischen Richters, für welchen als Organ des Gesetzes der Fall zur Möglichkeit der Subsumtion vorbereitet, d. i. aus seiner erscheinenden empirischen Beschaffenheit heraus, zur anerkannten Thatsache und zur allgemeinen Qualification erhoben worden seyn muß.

§. 227.

Die erstere Seite, die Erkenntniß des Falles in seiner unmittelbaren Einzelnheit und seine Qualificirung enthält für sich kein Rechtsprechen. Sie ist eine Erkenntniß, wie sie jedem gebildeten Menschen zusteht. Insofern für die Qualification der Handlung das subjective Moment der Einsicht und Absicht des Handelnden (s. II. Th.) wesentlich ist, und der Beweis ohnehin nicht Vernunft- oder abstracte Verstandes-Gegenstände, sondern nur Einzelheiten, Umstände und Gegenstände sinnlicher Anschauung und subjectiver Gewißheit betrifft, daher keine absolut objective Bestimmung in sich enthält, so ist das Letzte in der Entscheidung die subjective Ueberzeugung und das Gewissen, (animi sententia), wie in Ansehung des Beweises, der auf Aussagen und Versicherungen anderer beruht, der Eyd die zwar subjective, aber letzte Bewährung ist.

Bey dem in Rede stehenden Gegenstand ist es eine Hauptsache die Natur des Beweisens, auf welches es hier ankommt, ins Auge zu fassen und es von dem Erkennen und Beweisen anderer Art zu unterscheiden. Eine Vernunftbestimmung, wie der Begriff des Rechts selbst ist, zu beweisen, d. i. ihre Nothwendigkeit zu erkennen, erfordert eine andere Methode, als der Beweis eines geometrischen Lehrsatzes. Ferner bey Letzterem ist die Figur vom Verstande bestimmt und einem Gesetze gemäß bereits abstract gemacht; aber bey einem empirischen Inhalt, wie eine Thatsache ist, ist der Stoff des Erkennens die gegebene sinnliche Anschauung und die sinnliche subjective Gewißheit und das Aussprechen und Versichern von solcher, — woran nun das Schließen und Combiniren aus solchen Aussagen, Zeugnissen, Umständen u. dergl. thätig ist. Die objective Wahrheit, welche aus solchem Stoffe und der ihm gemäßen Methode, bey dem Versuche sie für sich

objectiv zu bestimmen, auf *halbe Beweise* und in weiterer wahrhafter Consequenz, die zugleich eine formelle Inconsequenz in sich enthält, auf *außerordentliche Strafen* führt, hervorgehet, hat einen ganz andern Sinn, als die Wahrheit einer Vernunftbestimmung oder eines Satzes, dessen Stoff sich der Verstand bereits abstract bestimmt hat. Daß nun solche empirische Wahrheit einer Begebenheit zu erkennen, in der eigentlich juristischen Bestimmung eines Gerichts, daß in dieser eine eigenthümliche Qualität hiefür und damit ein ausschließendes Recht an sich und Nothwendigkeit liege, diß aufzuzeigen machte einen Hauptgesichtspunkt bey der Frage aus, inwiefern den förmlichen juristischen Gerichtshöfen das Urtheil über das Factum wie über die Rechtsfrage zuzuschreiben sey.

§. 228.

Das Recht des Selbstbewußtseyns der Parthie ist im Richterspruch, nach der Seite daß er die *Subsumtion* des qualificirten Falles unter das Gesetz ist, in Ansehung des *Gesetzes* dadurch bewahrt, daß das Gesetz bekannt und damit das Gesetz der Parthei selbst, und in Ansehung der *Sumsumtion*, daß der Rechtsgang öffentlich ist. Aber in Ansehung der Entscheidung über den *besondern*, subjectiven und äusserlichen *Inhalt* der Sache, dessen Erkenntniß in die ersten der §. 225. angegebenen Seiten fällt, findet jenes Recht in dem *Zutrauen* zu der Subjectivität der Entscheidenden seine Befriedigung. Diß Zutrauen gründet sich vornemlich auf die Gleichheit der Parthie mit denselben nach ihrer Besonderheit, dem Stande, und dergleichen.

Das Recht des Selbstbewußtseyns, das Moment der *subjectiven Freyheit*, kann als der substantielle Gesichtspunkt in der Frage über Nothwendigkeit der öffentlichen Rechtspflege und der sogenannten Ge-

schwornengerichte angesehen werden. Auf ihn reducirt sich das Wesentliche, was in der Form der *Nützlichkeit* für diese Institutionen vorgebracht werden kann. Nach anderen Rücksichten und Gründen von diesen oder jenen Vortheilen oder Nachtheilen, kann herüber und hinüber gestritten werden, sie sind wie alle Gründe des Raisonnements secondär und nicht entscheidend, oder aber aus andern vielleicht höhern Sphären genommen. Daß die Rechtspflege an sich von rein juristischen Gerichten gut, vielleicht besser als mit andern Institutionen, ausgeübt werden *könne*, um diese Möglichkeit handelt es sich insofern nicht, als wenn sich auch diese Möglichkeit zur Wahrscheinlichkeit, ja selbst zur Nothwendigkeit steigern ließe, es von der andern Seite immer das *Recht des Selbstbewußtseyns* ist, welches dabey seine Ansprüche behält und sie nicht befriedigt findet. — Wenn die Kenntniß des Rechtes durch die Beschaffenheit dessen, was die Gesetze in ihrem Umfange ausmacht, ferner des Ganges der gerichtlichen Verhandlungen, und die Möglichkeit das Recht zu verfolgen, *Eigenthum* eines auch durch Terminologie, die für die, um deren Recht es geht, eine fremde Sprache ist, sich ausschließend machenden Standes ist, so sind die Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft, die für die Subsistenz auf *ihre Thätigkeit, ihr eigenes Wissen und Wollen* angewiesen sind, gegen das nicht nur persönlichste und eigenste, sondern auch das substantielle und vernünftige darin, das *Recht, fremde* gehalten und unter *Vormundschaft*, selbst in eine Art von Leibeigenschaft gegen solchen Stand, gesetzt. Wenn sie wohl das Recht haben, im Gerichte leiblich, mit den *Füßen*, zugegen zu seyn, (in judicio *stare*) so ist diß wenig, wenn sie nicht *geistig*, mit ihrem eigenen *Wissen* gegenwärtig seyn sollen, und das Recht, das sie erlangen, bleibt ein äußerliches *Schicksal* für sie.

§. 229.

§. 229.

In der Rechtspflege führt sich die bürgerliche Gesellschaft, in der sich die Idee in der Besonderheit verloren und in die Trennung des Innern und Aeußern auseinandergegangen ist, zu deren Begriffe, der Einheit des an sich seyenden Allgemeinen mit der subjectiven Besonderheit zurück, jedoch diese im einzelnen Falle und jenes in der Bedeutung des abstracten Rechts. Die Verwirklichung dieser Einheit in der Ausdehnung auf den ganzen Umfang der Besonderheit, zunächst als relativer Vereinigung, macht die Bestimmung der Polizey, und in beschränkter, aber concreter Totalität, die Corporation aus.

C.

Die Polizei und Corporation.

§. 230.

Im System der Bedürfnisse ist die Subsistenz und das Wohl jedes Einzelnen als eine Möglichkeit, deren Wirklichkeit durch seine Willkühr und natürliche Besonderheit, eben so als durch das objective System der Bedürfnisse bedingt ist; durch die Rechtspflege wird die Verletzung des Eigenthums und der Persönlichkeit getilgt. Das in der Besonderheit wirkliche Recht enthält aber sowohl, daß die Zufälligkeiten gegen den einen und den anderen Zweck aufgehoben seyen, und die ungestörte Sicherheit der Person und des Eigenthums bewirkt, als daß die Sicherung der Subsistenz und des Wohls der Einzelnen, — daß das besondere Wohl als Recht behandelt und verwirklicht sey.

a. Die Polizey.

§. 231.

Die sichernde Macht des Allgemeinen bleibt zunächst, insofern für den einen oder anderen Zweck der besondere Wille noch das Princip ist, theils auf den Kreis der Zufälligkeiten beschränkt, theils eine äußere Ordnung.

§. 232.

Außer den Verbrechen, welche die allgemeine Macht zu verhindern oder zur gerichtlichen Behandlung zu bringen hat, — der Zufälligkeit als Willkühr des Bösen, — hat die erlaubte Willkühr für sich rechtlicher Handlungen und

des Privatgebrauchs des Eigenthums, auch äußerliche Beziehungen auf andere Einzelne, so wie auf sonstige öffentliche Veranstaltungen eines gemeinsamen Zwecks. Durch diese allgemeine Seite werden Privathandlungen eine Zufälligkeit, die aus meiner Gewalt tritt, und den andern zum Schaden und Unrecht gereichen kann oder gereicht.

§. 233.

Diß ist zwar nur eine *Möglichkeit* des Schadens, aber daß die Sache nichts schadet, ist als eine Zufälligkeit gleichfalls nicht mehr; diß ist die Seite des *Unrechts*, die in solchen Handlungen liegt, somit der letzte Grund der polizeylichen Strafgerechtigkeit.

§. 234.

Die Beziehungen des äußerlichen Daseyns fallen in die Verstandes-Unendlichkeit; es ist daher keine Grenze *an sich* vorhanden, was schädlich oder nicht schädlich, auch in Rücksicht auf Verbrechen, was verdächtig oder unverdächtig sey, was zu verbieten oder zu beaufsichtigen, oder mit Verboten, Beaufsichtigung und Verdacht, Nachfrage und Rechenschaftgebung verschont zu lassen sey. Es sind die Sitten, der Geist der übrigen Verfassung, der jedesmalige Zustand, die Gefahr des Augenblicks u. s. f., welche die näheren Bestimmungen geben.

§. 235.

In der unbestimmten Vervielfältigung und Verschränkung der täglichen Bedürfnisse, ergeben sich in Rücksicht auf die *Herbeischaffung* und den *Umtausch der Mittel* ihrer Befriedigung, auf deren ungehinderte Möglichkeit sich jeder verläßt, so wie in Rücksicht der darüber so sehr als möglich abzukürzenden Untersuchungen und Ver-

handlungen, Seiten, die ein gemeinsames Interesse sind, und zugleich für Alle das Geschäft von Einem, — und Mittel und Veranstaltungen, welche für gemeinschaftlichen Gebrauch seyn können. Diese allgemeinen Geschäfte und gemeinnützigen Veranstaltungen fodern die Aufsicht und Vorsorge der öffentlichen Macht.

§. 236.

Die verschiedenen Interessen der Producenten und Consumenten können in Collision mit einander kommen, und wenn sich zwar das richtige Verhältniß am Ganzen von selbst herstellt, so bedarf die Ausgleichung auch einer über beyden stehenden mit Bewußtseyn vorgenommenen Regulirung. Das Recht zu einer solchen für das Einzelne (z. B. Taxation der Artikel der gemeinsten Lebensbedürfnisse) liegt darin, daß das öffentliche Ausstellen von Waaren, die von ganz allgemeinem, alltäglichen Gebrauche sind, nicht sowohl einem Individuum als solchem, sondern ihm als Allgemeinen, dem Publicum angeboten werden, dessen Recht, nicht betrogen zu werden, und die Untersuchung der Waaren, als ein gemeinsames Geschäft von einer öffentlichen Macht vertreten und besorgt werden kann. — Vornemlich aber macht die Abhängigkeit großer Industriezweige von auswärtigen Umständen und entfernten Combinationen, welche die an jene Sphären angewiesenen und gebundenen Individuen in ihrem Zusammenhang nicht übersehen können, eine allgemeine Vorsorge und Leitung nothwendig.

Gegen die Freyheit des Gewerbes und Handels in der bürgerlichen Gesellschaft ist das andere Extrem die Versorgung, so wie die Bestimmung der Arbeit Aller durch öffentliche Veranstaltung, — wie etwa auch die alte Arbeit der Pyramiden und der andern ungeheuren, ägyptischen und asiatischen Werke, welche für öffentliche Zwecke ohne die Vermittlung der Arbeit des

Einzelnen durch seine besondere Willkühr und sein besonderes Interesse hervorgebracht würden. Dieses Interesse, ruft jene Freyheit gegen die höhere Regulirung an, bedarf aber, jemehr es blind in den selbstsüchtigen Zweck vertieft, um so mehr einer solchen, um zum Allgemeinen zurückgeführt zu werden, und um die gefährlichen Zuckungen und die Dauer des Zwischenraumes, in welchem sich die Collisionen auf dem Wege bewußtloser Nothwendigkeit ausgleichen sollen, abzukürzen und zu mildern.

§. 237.

Wenn nun die Möglichkeit der Theilnahme an dem allgemeinen Vermögen für die Individuen vorhanden und durch die öffentliche Macht gesichert ist, so bleibt sie, ohnehin daß diese Sicherung unvollständig bleiben muß, noch von der subjectiven Seite den Zufälligkeiten unterworfen und um so mehr, je mehr sie Bedingungen der Geschicklichkeit, Gesundheit, Capital u. s. w. voraussetzt.

§. 238.

Zunächst ist die Familie das substantielle Ganze, dem die Vorsorge für diese besondere Seite des Individuums sowohl in Rücksicht der Mittel und Geschicklichkeiten, um aus dem allgemeinen Vermögen sich erwerben zu können, als auch seiner Subsistenz und Versorgung im Falle eintretender Unfähigkeit, angehört. Die bürgerliche Gesellschaft reißt aber das Individuum aus diesem Bande heraus, entfremdet dessen Glieder einander, und anerkennt sie als selbstständige Personen; sie substituirt ferner statt der äußern unorganischen Natur und des väterlichen Bodens, in welchem der Einzelne seine Subsistenz hatte, den ihrigen, und unterwirft das Bestehen der ganzen Familie selbst, der Abhängigkeit von ihr, der Zufälligkeit. So ist das Individuum Soh-

der bürgerlichen Gesellschaft geworden, die eben so sehr Ansprüche an ihn, als er Rechte auf sie hat.

§. 239.

Sie hat in diesem Charakter der allgemeinen Familie die Pflicht und das Recht gegen die Willkühr und Zufälligkeit der Eltern, auf die Erziehung, insofern sie sich auf die Fähigkeit, Mitglied der Gesellschaft zu werden, beziehet, vornemlich wenn sie nicht von den Eltern selbst, sondern von andern zu vollenden ist, Aufsicht und Einwirkung zu haben, — ingleichen insofern gemeinsame Veranstaltungen dafür gemacht werden können, diese zu treffen.

§. 240.

Gleicherweise hat sie die Pflicht und das Recht über die, welche durch Verschwendung die Sicherheit ihrer und ihrer Familie Subsistenz vernichten, in Vormundschaft zu nehmen und an ihrer Stelle den Zweck der Gesellschaft und den ihrigen auszuführen.

§. 241.

Aber eben so als die Willkühr, können zufällige, physische und in den äußern Verhältnissen (§. 200.) liegende Umstände, Individuen zur Armuth herunter bringen, einem Zustande, der ihnen die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft läßt, und der, indem sie ihnen zugleich die natürlichen Erwerbmittel (§. 217.) entzogen und das weitere Band der Familie als eines Stammes aufhebt, (§. 181.) dagegen sie aller Vortheile der Gesellschaft, Erwerbsfähigkeit von Geschicklichkeiten und Bildung überhaupt, auch der Rechtspflege, Gesundheitsorge, selbst oft des Trostes der Religion, u. s. f. mehr oder weniger verlustig macht. Die

allgemeine Macht übernimmt die Stelle der Familie bey den *Armen*, eben so sehr in Rücksicht ihres unmittelbaren Mangels, als der Gesinnung der Arbeitsscheu, Bösartigkeit, und der weitern Laster, die aus solcher Lage und dem Gefühl ihres Unrechts entspringen.

§. 242.

Das Subjective der Armuth und überhaupt der Noth aller Art, der schon in seinem Naturkreise jedes Individuum ausgesetzt ist, erfordert auch eine *subjective* Hülfe eben so in Rücksicht der *besonderen* Umstände als des *Gemüths* und der *Liebe*. Hier ist der Ort, wo bey aller allgemeinen Veranstaltung, die *Moralität* genug zu thun findet. Weil aber diese Hülfe für sich und in ihren Wirkungen von der Zufälligkeit abhängt, so geht das Streben der Gesellschaft dahin, in der Nothdurft und ihrer Abhülfe das Allgemeine herauszufinden und zu veranstalten, und jene Hülfe entbehrlicher zu machen.

Das Zufällige des Almosens, der Stiftungen, wie des Lampenbrennens bey Heiligenbildern u. s. f. wird ergänzt durch öffentliche Armen-Anstalten, Krankenhäuser, Straßenbeleuchtung u. s. w. Der Mildthätigkeit bleibt noch genug für sich zu thun übrig, und es ist eine falsche Ansicht, wenn sie der *Besonderheit* des Gemüths und der *Zufälligkeit* ihrer Gesinnung und Kenntniß diese Abhülfe der Noth allein vorbehalten wissen will, und sich durch die *verpflichtenden* allgemeinen Anordnungen und Gebote verletzt und gekränkt fühlt. Der öffentliche Zustand ist im Gegentheil für um so vollkommener zu achten, je weniger dem Individuum für sich nach seiner besondern Meynung, in Vergleich mit dem, was auf allgemeine Weise veranstaltet ist, zu thun übrig bleibt.

§. 243.

Wenn die bürgerliche Gesellschaft sich in ungehinderter Wirksamkeit befindet, so ist sie innerhalb ihrer selbst in **fortschreitender Bevölkerung und Industrie** begriffen. — Durch die **Verallgemeinerung** des Zusammenhangs der Menschen durch ihre Bedürfnisse, und der Weisen, die Mittel für diese zu bereiten und herbeyzubringen, vermehrt sich die **Anhäufung der Reichthümer**, denn aus dieser gedoppelten Allgemeinheit wird der größte Gewinn gezogen, — auf der einen Seite, wie auf der andern Seite die **Vereinzelung** und **Beschränktheit** der besondern Arbeit und damit die **Abhängigkeit** und **Noth** der an diese Arbeit gebundenen Classe, womit die Unfähigkeit der Empfindung und des Genusses der weitern Freyheiten und besonders der geistigen Vortheile der bürgerlichen Gesellschaft zusammenhängt.

§. 244.

Das Herabsinken einer großen Masse unter das Maaß einer gewissen Subsistenzweise, die sich von selbst als die für ein Mitglied der Gesellschaft nothwendige regulirt, — und damit zum Verluste des Gefühls des Rechts, der Rechtlichkeit und der Ehre, durch eigene Thätigkeit und Arbeit zu bestehen, — bringt die Erzeugung des **Pöbels** hervor, die hinwiederum zugleich die größere Leichtigkeit, unverhältnißmäßige Reichthümer in wenige Hände zu concentriren mit sich führt.

§. 245.

Wird der reichern Klasse die directe Last aufgelegt, oder es wären in anderem öffentlichen Eigenthum (reichen Hospitälern, Stiftungen, Klöstern) die directen Mittel vor-

handen, die der Armuth zugehende Masse auf dem Stande ihrer ordentlichen Lebensweise zu erhalten, so würde die Subsistenz der Bedürftigen gesichert, ohne durch die Arbeit vermittelt zu seyn, was gegen das Princip der bürgerlichen Gesellschaft und des Gefühls ihrer Individuen von ihrer Selbstständigkeit und Ehre wäre, oder sie würde durch Arbeit (durch Gelegenheit dazu) vermittelt, so würde die Menge der Productionen vermehrt, in deren Ueberfluß und dem Mangel der verhältnißmäßigen selbst productiven Consumenten, gerade das Uebel besteht, das auf beyde Weisen sich nur vergrößert. Es kommt hierin zum Vorschein, daß bey dem Uebermaße des Reichthums, die bürgerliche Gesellschaft nicht reich genug ist, d. h. an dem ihr eigenthümlichen Vermögen nicht genug besitzt, dem Uebermaße der Armuth und der Erzeugung des Pöbels zu steuern.

Diese Erscheinungen lassen sich im Großen an Englands Beyspiel studiren, so wie näher die Erfolge, welche die Armentare, unermeßliche Stiftungen und eben so unbegränzte Privatwohlthätigkeit, vor allem aus dabey das Aufheben der Corporationen gehabt haben. Als das directeste Mittel hat sich daselbst (vornemlich in Schottland) gegen Armuth sowohl, als insbesondere gegen die Abwerfung der Scham und Ehre, der subjectiven Basen der Gesellschaft, und gegen die Faulheit und Verschwendung u. s. f. woraus der Pöbel hervorgeht, diß erprobt, die Armen ihrem Schicksal zu überlassen und sie auf den öffentlichen Bettel anzuweisen.

§. 246.

Durch diese ihre Dialektik wird die bürgerliche Gesellschaft über sich hinausgetrieben, zunächst diese bestimmte Gesellschaft, um außer ihr in andern Völkern, die ihr an

den Mitteln, woran sie Ueberfluß hat, oder überhaupt an Kunstfleiß u. s. f. nachstehen, Consumenten und damit die nöthigen Subsistenzmittel zu suchen.

§. 247.

Wie für das Princip des Familienlebens die Erde, fester **Grund** und **Boden**, Bedingung ist, so ist für die Industrie das nach Außen sie belebende natürliche Element, das **Meer**. In der Sucht des Erwerbs, dadurch, daß sie ihn der Gefahr aussetzt, erhebt sie sich zugleich über ihn und versetzt das Festwerden an der Erdscholle und den begränzten Kreisen des bürgerlichen Lebens, seine Genüsse und Begierden, mit dem Elemente der Flüssigkeit, der Gefahr und des Unterganges. So bringt sie ferner durch diß größte Medium der Verbindung entfernte Länder in die Beziehung des Verkehrs, eines den Vertrag einführenden rechtlichen Verhältnisses, in welchem Verkehr sich zugleich das größte Bildungsmittel, und der Handel seine welthistorische Bedeutung findet.

Daß die Flüsse **keine natürliche Grenzen** sind, für welche sie in neuern Zeiten haben sollen geltend gemacht werden, sondern sie und ebenso die Meere vielmehr die Menschen verbinden, daß es ein unrichtiger Gedanke ist, wenn Horaz sagt (Carm. I. 3.):

— — deus abscidit
Prudens Oceano dissociabili
Terras, — —

zeigen nicht nur die Bassins der Flüsse, die von einem Stamme oder Volke bewohnt werden, sondern auch z. B. die sonstigen Verhältnisse Griechenlands, Joniens und Großgriechenlands, — Bretagne's und Brittaniens, Dänemarks und Norwegens, Schwedens, Finnlands, Livlands u. s. f., — vornemlich auch im Gegensatze des geringern Zusammenhangs der Bewohner des

Küstenlandes mit denen des innern Landes. — Welches Bildungsmittel aber in dem Zusammenhange mit dem Meere liegt, dafür vergleiche man das Verhältniß der Nationen, in welchen der Kunstfleiß aufgeblüht ist, zum Meere, mit denen, die sich die Schiffahrt untersagt, und wie die Egypter, die Indier, in sich verdumpft und in den fürchterlichsten und schmählichsten Aberglauben versunken sind, und wie alle große, in sich strebende Nationen sich zum Meere drängen.

§. 248.

Dieser erweiterte Zusammenhang bietet auch das Mittel der *Kolonisation*, zu welcher — einer sporadischen oder systematischen — die ausgebildete bürgerliche Gesellschaft getrieben wird, und wodurch sie theils einem Theil ihrer Bevölkerung in einem neuen Boden die Rückkehr zum Familienprincip, und sich selbst damit einen neuen Bedarf und Feld ihres Arbeitsfleißes verschafft.

§. 249.

Die polizeyliche Vorsorge verwirklicht und erhält zunächst das Allgemeine, welches in der Besonderheit der bürgerlichen Gesellschaft enthalten ist, als eine *äußere Ordnung und Veranstaltung* zum Schutz und Sicherheit der Massen von besondern Zwecken und Interessen, als welche in diesem Allgemeinen ihr Bestehen haben, so wie sie als höhere Leitung Vorsorge für die Interessen (§. 246.), die über diese Gesellschaft hinausführen, trägt. Indem nach der Idee die Besonderheit selbst dieses Allgemeine, das in ihren immanenten Interessen ist, zum Zweck und Gegenstand ihres Willens und ihrer Thätigkeit macht, so *kehrt* das *Sittliche* als ein immanentes in die bürgerliche Gesellschaft *zurück*; diß macht die Bestimmung der *Corporation* aus.

b. Die Corporation.

§. 250.

Der ackerbauende Stand hat an der Substantialität seines Familien- und Naturlebens in ihm selbst unmittelbar sein concretes Allgemeines, in welchem er lebt, der allgemeine Stand hat in seiner Bestimmung das Allgemeine für sich zum Zwecke seiner Thätigkeit und zu seinem Boden. Die Mitte zwischen beyden, der Stand des Gewerbes, ist auf das Besondere wesentlich gerichtet und ihm ist daher vornemlich die Corporation eigenthümlich.

§. 251.

Das Arbeitswesen der bürgerlichen Gesellschaft zerfällt nach der Natur seiner Besonderheit in verschiedene Zweige. Indem solches an sich Gleiche der Besonderheit als Gemeinsames in der Genossenschaft zur Existenz kommt, faßt und bethätigt der auf sein Besonderes gerichtete, selbstsüchtige Zweck zugleich sich als allgemeinen, und das Mitglied der bürgerlichen Gesellschaft ist, nach seiner besondern Geschicklichkeit Mitglied der Corporation, deren allgemeiner Zweck damit ganz concret ist und keinen weitern Umfang hat, als der im Gewerbe, dem eigenthümlichen Geschäfte und Interesse, liegt.

§. 252.

Die Corporation hat nach dieser Bestimmung unter der Aufsicht der öffentlichen Macht, das Recht, ihre eigenen innerhalb ihrer eingeschlossenen Interessen zu besorgen, Mitglieder nach der objectiven Eigenschaft ihrer Geschicklichkeit und Rechtschaffenheit, in einer durch den allgemeinen Zusammenhang sich bestimmenden Anzahl anzunehmen und für die ihr Angehörigen die Sorge gegen die besondern Zufäl-

ligkeiten, so wie für die Bildung zur Fähigkeit, ihr zugetheilt zu werden, zu tragen — überhaupt für sie als zweite Familie einzutreten, welche Stellung für die allgemeine, von den Individuen und ihrer besondern Nothdurft entferntere bürgerliche Gesellschaft unbestimmter bleibt.

Der Gewerbsmann ist verschieden vom Tagelöhner, wie von dem der zu einem einzelnen zufälligen Dienst bereit ist. Jener, der Meister, oder der es werden will, ist Mitglied der Genossenschaft nicht für einzelnen zufälligen Erwerb, sondern für den ganzen Umfang, das Allgemeine seiner besondern Subsistenz. — Privilegien als Recht eines in eine Corporation gefaßten Zweigs der bürgerlichen Gesellschaft, und eigentliche Privilegien nach ihrer Etymologie, unterscheiden sich dadurch von einander, daß die letztern Ausnahmen vom allgemeinen Gesetze nach Zufälligkeit sind, jene aber nur gesetzlich gemachte Bestimmungen, die in der Natur der Besonderheit eines wesentlichen Zweigs der Gesellschaft selbst liegen.

§. 253.

In der Corporation hat die Familie nicht nur ihren festen Boden als die durch Befähigung bedingte Sicherung, Subsistenz, ein festes Vermögen (§. 170.), sondern beydes ist auch anerkannt, so daß das Mitglied einer Corporation seine Tüchtigkeit und sein ordentliches Aus- und Fortkommen, daß es Etwas ist, durch keine weitere äußere Bezeigungen darzulegen nöthig hat. So ist auch anerkannt, daß es einem Ganzen, das selbst ein Glied der allgemeinen Gesellschaft ist, angehört und für den uneigennützigern Zweck dieses Ganzen Interesse und Bemühung hat: — es hat so in seinem Stande seine Ehre.

Die Institution der Corporation entspricht durch ihre Sicherung des Vermögens insofern der Einführung des Ackerbaues und des Privateigenthums in einer andern Sphäre (§. 203. Anm.) — Wenn über Luxus und Verschwendungssucht der Gewerbtreibenden Klassen, womit die Erzeugung des Pöbels (§. 244.) zusammenhängt, Klagen zu erheben sind, so ist bei den andern Ursachen (z. B. das immer mehr mechanisch werdende der Arbeit) — der *sittliche* Grund, wie er im Obigen liegt, nicht zu übersehen. Ohne Mitglied einer berechtigten Corporation zu seyn, (und nur als berechtigt ist ein Gemeinsames eine Corporation) ist der Einzelne ohne *Standesehre*, durch seine Isolirung auf die selbstsüchtige Seite des Gewerbs reducirt, seine Subsistenz und Genuß nichts *Stehendes*. Er wird somit *seine Anerkennung* durch die äußerlichen Darlegungen seines Erfolgs in seinem Gewerbe zu erreichen suchen, — Darlegungen, welche unbegränzt sind, weil seinem Stande gemäß zu leben nicht stattfindet, da der Stand nicht existirt — denn nur das Gemeinsame *existirt* in der bürgerlichen Gesellschaft, was gesetzlich constituirt und anerkannt ist — sich also auch keine ihm angemessene allgemeinere Lebensweise macht. — In der Corporation verliert die Hülfe, welche die Armuth empfängt, ihr Zufälliges, so wie ihr mit Unrecht Demüthigendes, und der Reichthum in seiner Pflicht gegen seine Genossenschaft, den Hochmuth und den Neid, den er, und zwar jenen in seinem Besitzer, diesen in den Andern erregen kann, — die Rechtschaffenheit erhält ihre wahrhafte Anerkennung und Ehre.

§. 254.

In der Corporation liegt nur insofern eine Beschränkung des sogenannten *natürlichen Rechts*, seine Geschicklichkeit auszuüben und damit zu erwerben, was zu er-

werden ist, als sie darin zur Vernünftigkeit bestimmt, nemlich von der eigenen Meynung und Zufälligkeit, der eigenen Gefahr wie der Gefahr für andere, befreyt, anerkannt, gesichert und zugleich zur bewußten Thätigkeit für einen gemeinsamen Zweck erhoben wird.

§. 255.

Zur Familie macht die Corporation die zweyte, die in der bürgerlichen Gesellschaft gegründete sittliche Wurzel des Staats aus. Die erstere enthält die Momente der subjectiven Besonderheit und der objectiven Allgemeinheit in substantieller Einheit; die zweyte aber diese Momente, die zunächst in der bürgerlichen Gesellschaft zur in sich reflectirten Besonderheit des Bedürfnisses und Genusses und zur abstracten rechtlichen Allgemeinheit entzweyt sind, auf innerliche Weise vereinigt, so daß in dieser Vereinigung das besondere Wohl als Recht und verwirklicht ist.

Heiligkeit der Ehe, und die Ehre in der Corporation sind die zwey Momente, um welche sich die Desorganisation der bürgerlichen Gesellschaft dreht.

§. 256.

Der Zweck der Corporation als beschränkter und endlicher hat seine Wahrheit, — so wie die in der polizeylichen äußerlichen Anordnung vorhandene Trennung und deren relative Identität, — in dem an und für sich allgemeinen Zwecke und dessen absoluter Wirklichkeit; die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft geht daher in den Staat über.

Stadt und Land, jene der Sitz des bürgerlichen Gewerbes, der in sich aufgehenden und vereinzelnden

Reflexion, — dieses der Sitz der auf der Natur ruhenden Sittlichkeit, — die im Verhältniß zu anderen rechtlichen Personen ihre Selbsterhaltung vermittelnden Individuen, und die Familie, machen die beyden noch ideellen Momente überhaupt aus, aus denen der Staat als ihr wahrhafter Grund hervorgehet. — Diese Entwickelung der unmittelbaren Sittlichkeit durch die Entzweyung der bürgerlichen Gesellschaft hindurch, zum Staate, der als ihren wahrhaften Grund sich zeigt, und nur eine solche Entwickelung ist der wissenschaftliche Beweis des Begriffs des Staats. — Weil im Gange des wissenschaftlichen Begriffes der Staat als Resultat erscheint, indem er sich als wahrhafter Grund ergiebt, so hebt jene Vermittelung und jener Schein sich eben so sehr zur Unmittelbarkeit auf. In der Wirklichkeit ist darum der Staat überhaupt vielmehr das Erste, innerhalb dessen sich erst die Familie zur bürgerlichen Gesellschaft ausbildet, und es ist die Idee des Staates selbst, welche sich in diese beyden Momente dirimirt; in der Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft gewinnt die sittliche Substanz ihre unendliche Form, welche die beyden Momente in sich enthält: 1) der unendlichen Unterscheidung bis zum für-sich-seyenden Insichseyn des Selbstbewußtseyns, und 2) der Form der Allgemeinheit, welche in der Bildung ist, der Form des Gedankens, wodurch der Geist sich in Gesetzen und Institutionen, seinem gedachten Willen, als organische Totalität objectiv und wirklich ist.

Drit-

Dritter Abschnitt.

Der Staat.

§. 257.

Der Staat ist die Wirklichkeit der sittlichen Idee, — der sittliche Geist, als der offenbare, sich selbst deutliche, substantielle Wille, der sich denkt und weiß und das was er weiß, und insofern er es weiß, vollführt. An der Sitte hat er seine unmittelbare, und an dem Selbstbewußtseyn des Einzelnen, dem Wissen und Thätigkeit desselben seine vermittelte Existenz, so wie dieses durch die Gesinnung in ihm, als seinem Wesen, Zweck und Produkte seiner Thätigkeit, seine substantielle Freyheit hat.

Die Penaten sind die inneren, untern Götter, der Volksgeist (Athene) das sich wissende und wollende Göttliche; die Pietät die Empfindung und in Empfindung sich benehmende Sittlichkeit — die politische Tugend das Wollen des an und für sich seyenden gedachten Zweckes.

§. 258.

Der Staat ist als die Wirklichkeit des substantiellen Willens, die er in dem zu seiner Allgemeinheit erhobe-

nen besondern Selbstbewußtseyn hat, das an und für sich Vernünftige. Diese substantielle Einheit ist absoluter unbewegter Selbstzweck, in welchem die Freyheit zu ihrem höchsten Recht kommt, so wie dieser Endzweck das höchste Recht gegen die Einzelnen hat, deren höchste Pflicht es ist, Mitglieder des Staats zu seyn.

Wenn der Staat mit der bürgerlichen Gesellschaft verwechselt und seine Bestimmung in die Sicherheit und den Schutz des Eigenthums und der persönlichen Freyheit gesetzt wird, so ist das Interesse der Einzelnen als solcher der letzte Zweck, zu welchem sie vereinigt sind, und es folgt hieraus eben so, daß es etwas beliebiges ist, Mitglied des Staates zu seyn. — Er hat aber ein ganz anderes Verhältniß zum Individuum; indem er objectiver Geist ist, so hat das Individuum selbst nur Objectivität, Wahrheit und Sittlichkeit, als es ein Glied desselben ist. Die Vereinigung als solche ist selbst der wahrhafte Inhalt und Zweck, und die Bestimmung der Individuen ist ein allgemeines Leben zu führen; ihre weitere besondere Befriedigung, Thätigkeit, Weise des Verhaltens hat dieß Substantielle und Allgemeingültige zu seinem Ausgangspunkte und Resultate. — Die Vernünftigkeit bestehet, abstract betrachtet, überhaupt in der sich durchdringenden Einheit der Allgemeinheit und der Einzelnheit, und hier concret dem Inhalte nach in der Einheit der objectiven Freyheit d. i. des allgemeinen substantiellen Willens und der subjectiven Freyheit als des individuellen Wissens und seines besondere Zwecke suchenden Willens — und deswegen der Form nach in einem nach gedachten, d. h. allgemeinen Gesetzen und Grundsätzen sich bestimmenden Handeln. — Diese Idee ist das an und für sich ewige und nothwendige Seyn des Geistes. — Welches nun aber der historische Ursprung des Staates überhaupt, oder vielmehr jedes

besonderen Staates, seiner Rechte und Bestimmungen sey oder gewesen sey, ob er zuerst aus patriarchalischen Verhältnissen, aus Furcht oder Zutrauen, aus der Corporation u. s. f. hervorgegangen, und wie sich das, worauf sich solche Rechte gründen, im Bewußtseyn als göttliches, positives Recht, oder Vertrag, Gewohnheit und sofort gefaßt und befestigt habe, geht die Idee des Staates selbst nicht an, sondern ist in Rücksicht auf das wissenschaftliche Erkennen, von dem hier allein die Rede ist, als die Erscheinung eine historische Sache; in Rücksicht auf die Autorität eines wirklichen Staates, insofern sie sich auf Gründe einläßt, sind diese aus den Formen des in ihm gültigen Rechts genommen. — Die philosophische Betrachtung hat es nur mit dem Inwendigen von Allem diesem, dem *gedachten Begriffe* zu thun. In Ansehung des Aufsuchens dieses Begriffes hat *Rousseau* das Verdienst gehabt, ein Prinzip, das nicht nur seiner Form nach, (wie etwa der Socialitätstrieb, die göttliche Autorität) sondern dem Inhalte nach *Gedanke* ist, und zwar das *Denken* selbst ist, nämlich den *Willen* als Prinzip des Staats aufgestellt zu haben. Allein indem er den Willen nur in bestimmter Form des *einzelnen* Willens (wie nachher auch Fichte) und den allgemeinen Willen, nicht als das an und für sich Vernünftige des Willens, sondern nur als das *Gemeinschaftliche*, das aus diesem einzelnen Willen *als bewußtem* hervorgehe, faßte; so wird die Vereinigung der Einzelnen im Staat zu einem *Vertrag*, der somit ihre Willkühr, Meynung und beliebige, ausdrückliche Einwilligung zur Grundlage hat, und es folgen die weitern bloß verständigen, das an und für sich seyende Göttliche und dessen absolute Autorität und Majestät zerstörenden Consequenzen. Zur Gewalt gediehen, haben diese Abstractionen deswegen wohl einerseits das, seit wir vom Menschen-

geschlechte wissen, erste ungeheure Schauspiel hervorgebracht, die Verfassung eines großen wirklichen Staates mit Umsturz alles Bestehenden und Gegebenen, nun ganz von Vorne und vom *Gedanken* anzufangen, und ihr bloß das *vermeynte Vernünftige* zur Basis geben zu *wollen*, andererseits, weil es nur ideenlose Abstractionen sind, haben sie den Versuch zur fürchterlichsten und grellsten Begebenheit gemacht. — Gegen das Prinzip des einzelnen Willens ist an den Grundbegriff zu erinnern, daß der objective Wille das an sich in seinem *Begriffe* Vernünftige ist, ob es von Einzelnen erkannt und von ihrem Belieben gewollt werde oder nicht; — daß das Entgegengesetzte, die Subjectivität der Freyheit, das Wissen und Wollen, die in jenem Prinzip *allein* festgehalten ist, nur das *eine*, darum einseitige Moment der Idee *des vernünftigen* Willens enthält, der dieß nur dadurch ist, daß er eben so *an sich*, als daß er *für sich* ist. — Das andere Gegentheil von dem Gedanken, den Staat in der Erkenntniß als ein für sich vernünftiges zu fassen, ist, die *Aeusserlichkeit* der Erscheinung, der Zufälligkeit der Noth, der Schutzbedürftigkeit, der Stärke, des Reichthums u. s. f. nicht als Momente der historischen Entwickelung, sondern für die *Substanz* des Staats zu nehmen. Es ist hier gleichfalls die Einzelnheit der Individuen, welche das Prinzip des Erkennens ausmacht, jedoch nicht einmal der *Gedanke* dieser Einzelnheit, sondern im Gegentheil die empirischen Einzelnheiten nach ihren zufälligen Eigenschaften, Kraft und Schwäche, Reichthum und Armuth u. s. f. Solcher Einfall, das an und für sich *Unendliche* und *Vernünftige* im Staat zu übersehen und den *Gedanken* aus dem Auffassen seiner innern Natur zu *verbannen*, ist wohl nie so unvermischt aufgetreten, als in Herrn v. *Hallers Restauration der Staatswissen-*

schaft. — *unvermischt*, denn in allen Versuchen, das Wesen des Staats zu fassen, wenn auch die Prinzipien noch so einseitig oder oberflächlich sind, führt diese Absicht selbst, den Staat zu *begreifen*, Gedanken, allgemeine Bestimmungen mit sich; hier aber ist mit Bewußtseyn auf den vernünftigen Inhalt, der der Staat ist, und auf die Form des Gedankens nicht nur Verzicht gethan, sondern es wird gegen das eine und gegen das Andere mit leidenschaftlicher Hitze gestürmt. Einen Theil der, wie Hr. v. Haller versichert, ausgebreiteten Wirkung seiner Grundsätze, verdankt diese *Restauration* wohl dem Umstande, daß er in der Darstellung *aller Gedanken* sich abzuthun gewußt, und das Ganze so aus Einem Stücke gedankenlos zu halten gewußt hat, denn auf diese Weise fällt die Verwirrung und Störung hinweg, welche den Eindruck einer Darstellung schwächt, in der unter das Zufällige Anmahnung an das Substantielle, unter das bloß Empirische und Aeusserliche eine Erinnerung an das Allgemeine und Vernünftige gemischt, und so in der Sphäre des Dürftigen und Gehaltlosen an das Höhere Unendliche erinnert wird. — *Consequent* ist darum diese Darstellung gleichfalls, denn indem statt des Substantiellen die Sphäre des Zufälligen als das Wesen des Staats genommen wird, so besteht die Consequenz bey solchem Inhalt, eben in der völligen Inconsequenz einer Gedankenlosigkeit, die sich ohne Rückblick fortlaufen läßt und sich in dem Gegentheil dessen, was sie so eben gebilligt, eben so gut zu Hause findet.)

---

*) Das genannte Buch ist um des angegebenen Charakters willen von origineller Art. Der Unmuth des Verf. könnte für sich etwas edles haben, indem derselbe sich an den vorhin erwähnten, von *Rousseau* vornemlich ausgegangenen falschen Theorien und hauptsächlich an deren versuchter Realisirung entzündet hat.

§. 259.

Die Idee des Staats hat: a) *unmittelbare* Wirklichkeit und ist der individuelle Staat als sich auf sich

---

Aber der Hr. v. Haller hat sich, um sich zu retten, in ein Gegentheil geworfen, das ein völliger Mangel an Gedanken ist, und bey dem deswegen von Gehalt nicht die Rede seyn kann; — nämlich in den bittersten Haß gegen alle *Gesetze*, *Gesetzgebung*, *alles förmlich und gesetzlich bestimmte Rechte*. Der *Haß des Gesetzes, gesetzlich bestimmten Rechts* ist das Schiboleth, an dem sich der Fanatismus, der Schwachsinn, und die Heucheley der guten Absichten offenbaren und unfehlbar zu erkennen geben, was sie sind, sie mögen sonst Kleider umnehmen welche sie wollen. — Eine Originalität, wie die von Hallersche, ist immer eine merkwürdige Erscheinung und für diejenigen meiner Leser, welche das Buch noch nicht kennen, will ich einiges zur Probe anführen. Nachdem Hr. v. H. (Seite 342 ff. 1. Bd.) seinen Hauptgrundsatz aufgestellt, „daß nämlich wie im *Unbelebten*, das Größere das Kleinere, das Mächtige das Schwache verdrängt, u. s. f. so auch unter den *Thieren*, und dann unter den Menschen *dasselbe* Gesetz, unter edleren Gestalten (oft wohl auch unter unedlen?) wiederkomme," und „daß diß also die *ewige unabänderliche Ordnung Gottes* sey, daß der *Mächtigere* herrsche, herrschen müsse und immer herrschen werde;" — man sieht schon hieraus und eben so aus dem Folgenden, in welchem Sinne hier die *Macht* gemeynt ist, nicht die Macht des Gerechten und Sittlichen, sondern die zufällige Naturgewalt; — so belegt er diß nun weiterhin, und unter anderen Gründen auch damit (S. 365 f.) daß die Natur es mit bewunderungswürdiger Weisheit also geordnet, daß gerade das Gefühl *eigener Ueberlegenheit* unwiderstehlich den Charakter veredelt und die Entwickelung eben derjenigen Tugenden begünstigt, welche für die Untergebenen am nothwendigsten sind. Er fragt mit vieler schulrhetorischen Ausführung, ob es im Reiche der Wissenschaften die Starken oder Schwachen sind, welche Autorität und Zutrauen mehr zu niedrigen eigennützigen Zwecken und zum

bezeichender Organismus **Verfassung** oder **inneres Staatsrecht**;

Verderben der gläubigen Menschen mißbrauchen, ob unter den Rechtsgelehrten die Meister in der Wissenschaft die Legulejen und Rabulisten sind, welche die Hoffnung gläubiger Clienten betriegen, die das Weiße schwarz, das Schwarze weiß machen, die die Gesetze zum Vehikel des Unrechts mißbrauchen, ihre Schutzbedürftigen dem Bettelstab entgegenführen und wie hungrige **Geyer** das unschuldige Lamm zerfleischen," u. s. f. Hier vergißt Hr. v. H. daß er solche Rhetorik gerade zur Unterstützung des Satzes anführt, daß die **Herrschaft des Mächtigern** ewige Ordnung Gottes sey, die Ordnung, nach welcher der Geyer das unschuldige Lamm zerfleischt, daß also die durch Gesetzes-Kenntniß Mächtigeren ganz Recht daran thun, die gläubigen Schutzbedürftigen als die Schwachen zu plündern. Es wäre aber zuviel gefodert, daß da zwey Gedanken zusammen gebracht wären, wo sich nicht einer findet. — Daß Hr. v. Haller ein Feind von **Gesetzbüchern** ist, versteht sich von selbst; die bürgerlichen Gesetze sind nach ihm überhaupt einestheils „unnöthig, indem sie aus dem **natürlichen Gesetze sich von selbst** verstehen," es wäre, seit es Staaten giebt, viele Mühe erspart worden, die auf das Gesetzgeben und die Gesetzbücher verwandt worden, und die noch darauf und auf das Studium des gesetzlichen Rechts verwendet wird, wenn man sich von je her bey dem gründlichen Gedanken, **daß sich alles das von selbst verstehe**, beruhigt hätte, — „anderntheils werden die Gesetze eigentlich nicht den Privatpersonen gegeben, sondern als **Instructionen** für die Unterrichter, um ihnen den Willen des Gerichtsherrn bekannt zu machen." Die **Gerichtsbarkeit** ist ohnehin (1. B. S. 297. 1. Th. S. 254. und allerwärts) nicht eine Pflicht des Staats, sondern eine Wohlthat, nämlich eine Hülfleistung von Mächtigern, und bloß suppletorisch; unter den Mitteln zur Sicherung des Rechts ist sie nicht das vollkommenste, vielmehr **unsicher** und **ungewiß**, das Mittel, das uns unsere neuern Rechtsgelehrten allein lassen, und uns die **drey anderen Mittel** rauben, gerade diejenigen, die am **schnellsten und sichersten** zum Ziel **führen**, und die außer jenem

b) geht sie in das **Verhältniß** des einzelnen Staates zu andern Staaten über, — **äußeres Staatsrecht;**

---

dem Menschen die **freundliche** Natur zur Sicherung seiner **rechtlichen Freyheit** gegeben hat" — und diese drey sind (was meynt man wohl?) 1) **eigene Befolgung** und **Einschärfung** des natürlichen Gesetzes, 2) **Widerstand** gegen Unrecht, 3) **Flucht** wo keine Hülfe mehr zu finden." (Wie unfreundlich sind doch die Rechtsgelehrten in Vergleich der freundlichen Natur!) „Das **natürliche göttliche** Gesetz aber, das (1. B. S. 292.) die allgütige Natur jedem gegeben, ist: Ehre in jedem deines Gleichen (nach dem Prinzip des Verfassers müßte es heißen: Ehre der nicht deines Gleichen, sondern der der Mächtigere ist) beleidige Niemand **der dich nicht beleidigt;** fodere nichts, was er dir nicht schuldig ist, (was ist er aber schuldig?) ja noch mehr: Liebe deinen Nächsten und nütze ihm wo du kannst." — Die **Einpflanzung dieses Gesetzes** soll es seyn, was Gesezgebung und Verfassung überflüssig mache. Es wäre merkwürdig zu sehen, wie Hr. v. H. es sich begreiflich macht, daß dieser Einpflanzung ungeachtet, doch Gesezgebungen und Verfassungen in die Welt gekommen sind! — In Bd. III. S. 362 f. kommt der Herr Verf. auf die „sogenannten Nationalfreyheiten" — d. i. die Rechts- und Verfassungs-Geseze der Nationen; jedes gesezlich bestimmte Recht hieß in diesem großen Sinne **eine Freyheit;** — er sagt von diesen Gesezen unter andern „daß ihr Inhalt gewöhnlich **sehr unbedeutend** sey, ob man gleich in **Büchern** auf dergleichen **urkundliche** Freyheiten einen großen Werth seyen möge." Wenn man dann sieht, daß es die Nationalfreyheiten der deutschen Reichsstände, der englischen Nation — die Charta magna, „**die aber wenig gelesen** und wegen der **veralteten Ausdrücke noch weniger verstanden** wird," die bill of rights u. s. f. — der hungarischen Nation u. s. f. sind, von welchen der Verfasser spricht, so wundert man sich zu erfahren, daß diese sonst für so wichtig gehaltene Besitzthümer etwas unbedeutendes sind, und daß bey diesen Nationen auf ihre Geseze, die zu jedem Stück Kleidung, das die Individuen tragen, zu jedem Stück Brod, das sie essen,

c) ist sie die allgemeine Idee als Gattung und absolute Macht gegen die individuellen Staaten, der Geist,

---

concurrirt haben und täglich und stündlich in Allem concurriren, bloß in Büchern ein Werth gelegt werde. — Auf das preußische allgemeine Gesetzbuch, um noch diß anzuführen, ist Hr. v. H. besonders übel zu sprechen (I. Bd. S. 185 ff.) weil die unphilosophischen Irrthümer (wenigstens noch nicht die Kantische Philosophie, auf welche Hr. v. Haller am erbittertsten ist) dabey ihren unglaublichen Einfluß bewiesen haben, unter anderen vornämlich, weil darin vom Staate, Staatsvermögen, dem Zwecke des Staats, vom Oberhaupte des Staats, von Pflichten des Oberhaupts, Staatsdienern u. s. f. die Rede ist. Am ärgsten ist dem Hrn. v. H. „das Recht, zur Bestreitung der Staatsbedürfnisse das Privatvermögen der Personen, ihr Gewerbe, Producte oder Consumtion mit Abgaben zu belegen; — weil somit der König selbst, da das Staatsvermögen nicht als Privateigenthum des Fürsten, sondern als Staatsvermögen qualificirt wird, so auch die preußischen Bürger nichts eigenes mehr haben, weder ihren Leib noch ihr Gut, und alle Unterthanen gesetzlich Leibeigene seyen, denn — sie dürfen sich dem Dienst des Staats nicht entziehen."

Zu aller dieser unglaublichen Crudität könnte man die Rührung am lächerlichsten finden, mit der Hr. v. Haller das unaussprechliche Vergnügen über seine Entdeckungen beschreibt (I. B. Vorrede) — „eine Freude wie nur der Wahrheitsfreund sie fühlen kann, wenn er nach redlichem Forschen die Gewißheit erhält, daß er gleichsam (jawohl, gleichsam!) den Ausspruch der Natur, das Wort Gottes selbst, getroffen habe" (das Wort Gottes unterscheidet vielmehr seine Offenbahrungen von den Aussprüchen der Natur und des natürlichen Menschen sehr ausdrücklich) — „wie er vor lauter Bewunderung hätte niedersinken mögen, ein Strom von freudigen Thränen seinen Augen entquoll, und die lebendige Religiosität von da in ihm entstanden ist." — Hr. v. H. hätte es aus Religiosität vielmehr als das härteste Strafgericht Gottes beweinen müssen, denn es ist das härteste, was dem Menschen wider-

der sich im Prozesse der **Weltgeschichte** seine Wirklichkeit giebt.

---

führen kann, — vom Denken und der Vernünftigkeit, von der Verehrung der Gesetze und von der Erkenntniß, wie unendlich wichtig, göttlich es ist, daß die Pflichten des Staats und die Rechte der Bürger, wie die Rechte des Staats und die Pflichten der Bürger **gesetzlich** bestimmt sind, — so weit abgekommen zu seyn, daß sich ihm das Absurde für das **Werk Gottes** unterschiebt.

A.

Das innere Staatsrecht.

§. 260.

Der Staat ist die Wirklichkeit der concreten Freyheit; die *concrete Freyheit* aber besteht darin, daß die persönliche Einzelnheit und deren besondere Interessen sowohl ihre vollständige *Entwickelung* und die *Anerkennung ihres Rechts* für sich (im Systeme der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft) haben, als sie durch sich selbst in das Interesse des Allgemeinen theils *übergehen*, theils mit Wissen und Willen dasselbe und zwar als ihren eigenen *substantiellen Geist* anerkennen und für dasselbe als ihren *Endzweck thätig* sind, so daß weder das Allgemeine ohne das besondere Interesse, Wissen und Wollen gelte und vollbracht werde, noch daß die Individuen bloß für das letztere als Privatpersonen leben, und nicht zugleich in und für das Allgemeine wollen und eine dieses Zwecks bewußte Wirksamkeit haben. Das Prinzip der modernen Staaten hat diese ungeheure Stärke und Tiefe, das Prinzip der Subjectivität sich zum *selbstständigen Extreme* der persönlichen Besonderheit vollenden zu lassen, und zugleich es in die *substantielle Einheit zurückzuführen* und so in ihm selbst diese zu erhalten.

§. 261.

Gegen die Sphären des Privatrechts und Privatwohls, der Familie und der bürgerlichen Gesellschaft, ist der Staat einerseits eine *äußerliche* Nothwendigkeit und ihre höhere Macht, deren Natur ihre Gesetze, so wie ihre

Interessen untergeordnet und davon abhängig sind; aber andererseits ist er ihr *immanenter Zweck* und hat seine Stärke in der Einheit seines allgemeinen Endzwecks und des besonderen Interesses der Individuen, darin, daß sie insofern *Pflichten* gegen ihn haben, als sie zugleich Rechte haben. (§. 155.)

Daß den Gedanken der Abhängigkeit insbesondere auch der privatrechtlichen Gesetze von dem bestimmten Charakter des Staats, und die philosophische Ansicht, den Theil nur in seiner Beziehung auf das Ganze zu betrachten, — vornemlich *Montesquieu* in seinem berühmten Werke: *Der Geist der Gesetze*, ins Auge gefaßt, und auch ins Einzelne auszuführen versucht hat, ist schon oben §. 3. Anm. bemerkt worden. — Da die Pflicht zunächst das Verhalten *gegen* etwas für mich *Substantielles*, an und für sich Allgemeines ist, das Recht dagegen das *Daseyn* überhaupt dieses Substantiellen ist, damit die Seite seiner *Besonderheit* und meiner *besonderen Freyheit* ist, so erscheint beydes auf den formellen Stufen an verschiedene Seiten oder Personen vertheilt. Der Staat, als Sittliches, als Durchdringung des Substantiellen und des Besonderen, enthält, daß meine Verbindlichkeit gegen das Substantielle zugleich das Daseyn meiner besonderen Freyheit d. i. in ihm Pflicht und Recht in *einer und derselben Beziehung vereinigt* sind. Weil aber ferner zugleich im Staate die unterschiedenen Momente zu ihrer *eigenthümlichen* Gestaltung und Realität kommen, hiemit der Unterschied von Recht und Pflicht wieder eintritt, so sind sie, indem sie an sich, d. i. formell identisch sind, zugleich *ihrem Inhalte* nach *verschieden*. Im Privatrechtlichen und Moralischen fehlt die *wirkliche* Nothwendigkeit der Beziehung, und damit ist nur die *abstracte* Gleichheit des Inhalts vorhanden; was

in diesen abstracten Sphären dem Einen Recht ist, soll auch dem Andern Recht, und *was* dem Einen Pflicht ist, soll auch dem Andern Pflicht seyn. Jene absolute Identität der Pflicht und des Rechts findet nur als gleiche Identität des *Inhalts* Statt, in der Bestimmung, daß dieser Inhalt selbst der ganz allgemeine, nämlich das Eine Princip der Pflicht und des Rechts, die persönliche Freyheit des Menschen ist. Sklaven haben deswegen keine Pflichten, weil sie keine Rechte haben; und umgekehrt — (von religiösen Pflichten ist hier nicht die Rede). — Aber in der concreten, sich in sich entwickelnden Idee unterscheiden sich ihre Momente und ihre Bestimmtheit wird zugleich ein verschiedener Inhalt; in der Familie hat der Sohn nicht Rechte *desselben Inhalts* als er Pflichten gegen den Vater, und der Bürger nicht Rechte *desselben Inhalts* als er Pflichten gegen Fürst und Regierung hat. — Jener Begriff von Vereinigung von Pflicht und Recht ist eine der wichtigsten Bestimmungen und enthält die innere Stärke der Staaten. — Die abstracte Seite der Pflicht bleibt dabey stehen, das besondere Interesse als ein unwesentliches, selbst unwürdiges Moment zu übersehen und zu verbannen. Die concrete Betrachtung, die Idee, zeigt das Moment der Besonderheit eben so wesentlich und damit seine Befriedigung als schlechthin nothwendig; das Individuum muß in seiner Pflichterfüllung auf irgend eine Weise zugleich sein eigenes Interesse, seine Befriedigung oder Rechnung finden, und ihm aus seinem Verhältniß im Staat ein Recht erwachsen, wodurch die allgemeine Sache *seine eigene besondere* Sache wird. Das besondere Interesse soll wahrhaft nicht bey Seite gesetzt oder gar unterdrückt sondern mit dem Allgemeinen in Uebereinstimmung gesetzt werden, wodurch es selbst und das Allgemeine erhalten wird. Das Individuum, nach seinen

Pflichten Unterthan, findet als Bürger in ihrer Erfüllung den Schutz seiner Person und Eigenthums, die Berücksichtigung seines besonderen Wohls, und die Befriedigung seines substantiellen Wesens, das Bewußtseyn und das Selbstgefühl, Mitglied dieses Ganzen zu seyn, und in dieser Vollbringung der Pflichten als Leistungen und Geschäfte für den Staat hat dieser seine Erhaltung und sein Bestehen. Nach der abstracten Seite wäre das Interesse des Allgemeinen nur, daß seine Geschäfte, die Leistungen, die es erfodert, als Pflichten vollbracht werden.

§. 262.

Die wirkliche Idee, der Geist, der sich selbst in die zwey ideellen Sphären seines Begriffs, die Familie und die bürgerliche Gesellschaft, als in seine Endlichkeit scheidet, um aus ihrer Idealität für sich unendlicher wirklicher Geist zu seyn, theilt somit diesen Sphären das Material dieser seiner endlichen Wirklichkeit, die Individuen als die *Menge* zu, so daß diese Zutheilung am Einzelnen durch die Umstände, die Willkühr und eigene Wahl seiner Bestimmung *vermittelt* erscheint (§. 185. und Anm. das.)

§. 263.

In diesen Sphären, in denen seine Momente, die Einzelnheit und Besonderheit, ihre unmittelbare und reflectirte Realität haben, ist der Geist als ihre in sie *scheinende* objective Allgemeinheit, als die Macht des Vernünftigen in der Nothwendigkeit, (§. 184.) nämlich als die im Vorherigen betrachteten *Institutionen*.

§. 264.

Die Individuen der Menge, da sie selbst geistige Naturen und damit das gedoppelte Moment, nämlich das Ex-

trem der *für* sich wissenden und wollenden *Einzelnheit* und das Extrem der das Substantielle wissenden und wollenden *Allgemeinheit* in sich enthalten, und daher zu dem Rechte dieser beyden Seiten nur gelangen, insofern sie sowohl als Privat- wie als substantielle Personen wirklich sind; — erreichen in jenen Sphären theils unmittelbar das Erstere, theils das Andere so, daß sie in den Institutionen, als dem an sich seyenden *Allgemeinen* ihrer besondern Interessen ihr wesentliches Selbstbewußtseyn haben, theils daß sie ihnen ein auf einen allgemeinen Zweck gerichtetes Geschäft und Thätigkeit in der Corporation gewähren.

§. 265.

Diese Institutionen machen die *Verfassung*, d. i. die entwickelte und verwirklichte Vernünftigkeit, im *Besonderen* aus, und sind darum die feste Basis des Staats, so wie des Zutrauens und der Gesinnung der Individuen für denselben, und die Grundsäulen der öffentlichen Freyheit, da in ihnen die besondere Freyheit realisirt und vernünftig, damit in ihnen selbst *an sich* die Vereinigung der Freyheit und Nothwendigkeit vorhanden ist.

§. 266.

Aber der Geist ist nicht nur als diese Nothwendigkeit und als ein Reich der Erscheinung, sondern als die *Idealität* derselben, und als ihr Inneres sich objectiv und wirklich; so ist diese substantielle Allgemeinheit *sich selbst* Gegenstand und Zweck, und jene Nothwendigkeit hierdurch sich eben so sehr in *Gestalt* der Freyheit.

§. 267.

Die *Nothwendigkeit* in der Idealität ist die *Entwickelung* der Idee innerhalb ihrer selbst; sie ist

als *subjective* Substantialität die politische *Gesinnung*, als *objective* in Unterscheidung von jener der *Organismus* des Staats, der eigentlich *politische* Staat und seine *Verfassung*.

§. 268.

Die politische *Gesinnung*, der *Patriotismus* überhaupt, als die in *Wahrheit* stehende Gewißheit (bloß subjective Gewißheit gehet nicht aus der *Wahrheit* hervor, und ist nur Meynung) und das zur *Gewohnheit* gewordene Wollen ist nur Resultat der im Staate bestehenden Institutionen, als in welchem die Vernünftigkeit *wirklich* vorhanden ist, so wie sie durch das ihnen gemäße Handeln ihre Bethätigung erhält. — Diese Gesinnung ist überhaupt das *Zutrauen* (das zu mehr oder weniger gebildeter Einsicht übergehen kann,) — das Bewußtseyn, daß mein substantielles und besonderes Interesse, im Interesse und Zwecke eines Andern (hier des Staates) als im Verhältniß zu mir als Einzelnen bewahrt und enthalten ist, — womit eben dieser unmittelbar kein Anderer für mich ist und Ich in diesem Bewußtseyn frey bin.

Unter Patriotismus wird häufig nur die Aufgelegtheit zu *außerordentlichen* Aufopferungen und Handlungen verstanden. Wesentlich aber ist er die Gesinnung, welche in dem gewöhnlichen Zustande und Lebensverhältnisse das Gemeinwesen für die substantielle Grundlage und Zweck zu wissen gewohnt ist. Dieses bey dem gewöhnlichen Lebensgange sich in allen Verhältnissen bewährende Bewußtseyn ist es dann, aus dem sich auch die Aufgelegtheit zu außergewöhnlicher Anstrengung begründet. Wie aber die Menschen häufig lieber großmüthig als rechtlich sind, so überreden sie sich leicht, jenen außerordentlichen Patriotismus zu besitzen, um sich diese wahrhafte Gesinnung zu erspa-

erſetzen, oder ihren Mangel zu entſchuldigen. — Wenn ferner die Geſinnung als das angeſehen wird, das für ſich den Anfang machen, und aus ſubjectiven Vorſtellungen und Gedanken hervorgehen könne, ſo wird ſie mit der Meynung verwechſelt, da ſie bey dieſer Anſicht ihres wahrhaften Grundes, der objectiven Realität, entbehrt.

§. 269.

Ihren beſonders beſtimmten **Inhalt** nimmt die Geſinnung aus den verſchiedenen Seiten des Organismus des Staats. Dieſer **Organismus** iſt die Entwickelung der Idee zu ihren Unterſchieden und zu deren objectiven Wirklichkeit. Dieſe unterſchiedenen Seiten ſind ſo die **verſchiedenen Gewalten**, und deren Geſchäfte und Wirkſamkeiten, wodurch das Allgemeine ſich fortwährend und zwar indem ſie durch die **Natur des Begriffes** beſtimmt ſind, auf **nothwendige Weiſe hervorbringt**, und indem es eben ſo ſeiner Production vorausgeſetzt iſt, ſich **erhält**; — dieſer Organismus iſt die **politiſche Verfaſſung**.

§. 270.

Daß der Zweck des Staates das allgemeine Intereſſe als ſolches und darin als ihrer Subſtanz die Erhaltung der beſonderen Intereſſen iſt, iſt ſeine 1) **abſtracte Wirklichkeit** oder Subſtantialität; aber ſie 2) ſeine **Nothwendigkeit**, als ſie ſich in die Begriffs-**Unterſchiede** ſeiner Wirkſamkeit dirimirt, welche durch jene Subſtantialität eben ſo wirkliche feſte Beſtimmungen, Gewalten, ſind; 3) eben dieſe Subſtantialität iſt aber der als durch die **Form der Bildung hindurch gegangene** ſich wiſſende und wollende Geiſt. Der Staat weiß daher, was er will, und weiß es in ſeiner **Allgemeinheit**, als **Gedachtes**; er wirkt und handelt deswegen nach gewußten

Zwecken, gekannten Grundsätzen, und nach Gesetzen, die es nicht nur *an sich*, sondern für's Bewußtseyn sind; und eben so, insofern seine Handlungen sich auf vorhandene Umstände und Verhältnisse beziehen, nach der bestimmten Kenntniß derselben.

Es ist hier der Ort, das *Verhältniß des Staats zur Religion* zu berühren, da in neuern Zeiten so oft wiederholt worden ist, daß die Religion die Grundlage des Staates sey, und da diese Behauptung auch mit der Prätension gemacht wird, als ob mit ihr die Wissenschaft des Staats erschöpft sey, — und keine Behauptung mehr geeignet ist, so viele Verwirrung hervorzubringen, ja die Verwirrung selbst zur Verfassung des Staats, zur Form, welche die Erkenntniß haben solle, zu erheben. — Es kann zunächst verdächtig scheinen, daß die Religion vornemlich auch für die Zeiten öffentlichen Elends, der Zerrüttung und Unterdrückung empfohlen und gesucht, und an sie für Trost gegen das *Unrecht* und für Hoffnung zum Ersatz des *Verlustes* gewiesen wird. Wenn es dann ferner als eine Anweisung der Religion angesehen wird, gegen die weltlichen Interessen, den Gang und die Geschäfte der Wirklichkeit gleichgültig zu seyn, der Staat aber der Geist ist, *der in der Welt steht*: so scheint die Hinweisung auf die Religion entweder nicht geeignet, das Interesse und Geschäft des Staats zum wesentlichen ernstlichen Zweck zu erheben, oder scheint andererseits im Staatsregiment Alles für Sache gleichgültiger Willkühr auszugeben, es sey, daß nur die Sprache geführt werde, als ob im Staate die Zwecke der Leidenschaften, unrechtlicher Gewalt u. s. f. das Herrschende wären, oder daß solches Hinweisen auf die Religion weiter für sich allein gelten, und das Bestimmen und Handhaben des Rechten in Anspruch nehmen will. Wie es für Hohn angesehen würde, wenn alle Em-

pfindung gegen die Tyranney damit abgewiesen würde, daß der Unterdrückte seinen Trost in der Religion finde: so ist eben so nicht zu vergessen, daß die Religion eine Form annehmen kann, welche die härteste Knechtschaft unter den Fesseln des Aberglaubens und die Degradation des Menschen unter das Thier (wie bey den Aegyptiern und Indiern, welche Thiere als ihre höhere Wesen verehren) zur Folge hat. Diese Erscheinung kann wenigstens darauf aufmerksam machen, daß nicht von der Religion ganz überhaupt zu sprechen sey, und gegen sie, wie sie in gewissen Gestalten ist, vielmehr eine rettende Macht gefodert ist, die sich der Rechte der Vernunft und des Selbstbewußtseyns annehme. — Die wesentliche Bestimmung aber über das Verhältniß von Religion und Staat ergibt sich nur, indem an ihren Begriff erinnert wird. Die Religion hat die absolute Wahrheit zu ihrem Inhalt, und damit fällt auch das Höchste der Gesinnung in sie. Als Anschauung, Gefühl, vorstellende Erkenntniß, die sich mit Gott, als der uneingeschränkten Grundlage und Ursache, an der Alles hängt, beschäftigt, enthält sie die Foderung, daß alles auch in dieser Beziehung gefaßt werde, und in ihr seine Bestätigung, Rechtfertigung, Vergewisserung erlange. Staat und Gesetze, wie die Pflichten, erhalten in diesem Verhältniß für das Bewußtseyn die höchste Bewährung und die höchste Verbindlichkeit; denn selbst Staat, Gesetze und Pflichten sind in ihrer Wirklichkeit ein Bestimmtes, das in eine höhere Sphäre als in seine Grundlage übergeht. (Encyklop. der philos. Wissensch. §. 453.) Deswegen enthält die Religion auch den Ort, der in aller Veränderung und in dem Verlust wirklicher Zwecke, Interessen und Besitzthümer, das Bewußtseyn des Unwandelbaren und der höchsten Freyheit und Befriedigung gewährt.*) Wenn

*) **Die Religion hat, wie die Erkenntniß und Wis-**

nun die Religion so die *Grundlage* ausmacht, welche das Sittliche überhaupt und näher die Natur des Staats als den göttlichen Willen enthält, so ist es zugleich nur *Grundlage*, was sie ist, und hier ist es, worin beyde auseinander gehen. Der Staat ist göttlicher Wille, als gegenwärtiger, sich zur wirklichen Gestalt und *Organisation einer Welt entfaltender* Geist. — Diejenigen, die bey der Form der Religion gegen den Staat stehen bleiben wollen, verhalten sich wie die, welche in der Erkenntniß das Rechte zu haben meynen, wenn sie nur immer beym *Wesen* bleiben und von diesem Abstractum nicht zum Daseyn fortgehen, oder wie die (s. oben §. 140. Anm.) welche nur das *abstracte Gute* wollen, und der Willkühr das, *was gut* ist, zu bestimmen vorbehalten. Die Religion ist das Verhältniß zum Absoluten *in Form des Gefühls, der Vorstellung, des Glaubens*, und in ihrem Alles enthaltenden Centrum ist Alles nur als ein Accidentelles, auch Verschwindendes. Wird an dieser Form auch in Beziehung auf den Staat so festgehalten, daß sie auch für

---

senschaft, eine eigenthümliche von der des Staates verschiedene Form zu ihrem Prinzip; sie treten daher in den Staat ein, theils im Verhältniß von *Mitteln* der Bildung und Gesinnung, theils, insofern sie wesentlich *Selbstzwecke* sind, nach der Seite, daß sie äusserliches Daseyn haben. In beyden Rücksichten verhalten sich die Principien des Staates *anwendend* auf sie; in einer vollständig concreten Abhandlung vom Staate müssen jene Sphären, so wie die Kunst, die bloß natürlichen Verhältnisse, u. s. f. gleichfalls in der Beziehung und Stellung, die sie im Staate haben, betrachtet werden; aber hier in dieser Abhandlung, wo es das Prinzip des Staats ist, das in seiner *eigenthümlichen* Sphäre nach seiner Idee durchgeführt wird, kann von ihren Prinzipien und der *Anwendung* des Rechts des Staats auf sie nur beyläufig gesprochen werden.

ihm das wesentlich Bestimmende und Gültige sey, so ist er, als der zu bestehenden Unterschieden, Gesetzen und Einrichtungen entwickelte Organismus, dem Schwanken, der Unsicherheit und Zerrüttung Preis gegeben. Das Objective und Allgemeine, die Gesetze, anstatt als bestehend und gültig bestimmt zu seyn, erhalten die Bestimmung eines Negativen gegen jene alles Bestimmte einhüllende und eben damit zum Subjectiven werdende Form, und für das Betragen der Menschen ergibt sich die Folge: dem Gerechten ist kein Gesetz gegeben, seyd fromm, so könnt ihr sonst treiben, was ihr wollt, — ihr könnt der eigenen Willkühr und Leidenschaft euch überlassen und die Anderen, die Unrecht dadurch erleiden, an den Trost und die Hoffnung der Religion verweisen, oder noch schlimmer, sie als irreligiös verwerfen und verdammen. Insofern aber diß negative Verhalten nicht bloß eine innere Gesinnung und Ansicht bleibt, sondern sich an die Wirklichkeit wendet und in ihr sich geltend macht, entsteht der religiöse *Fanatismus*, der, wie der politische, alle Staatseinrichtung und gesetzliche Ordnung als beengende der innern, der Unendlichkeit des Gemüths unangemessene Schranken, und somit Privateigenthum, Ehe, die Verhältnisse und Arbeiten der bürgerlichen Gesellschaft u. s. f. als der Liebe und der Freyheit des Gefühls unwürdig verbannt. Da für wirkliches Daseyn und Handeln jedoch entschieden werden muß, so tritt dasselbe ein, wie bey der sich als das Absolute wissenden Subjectivität des Willens überhaupt (§. 140.) daß aus der subjectiven Vorstellung, d. i. dem *Meynen* und dem *Belieben* der *Willkühr* entschieden wird. — Das Wahre aber gegen dieses in die Subjectivität des Fühlens und Vorstellens sich einhüllende Wahre ist der ungeheure Ueberschritt des Innern in das Aeussere, der Einbildung der Vernunft in die Realität, woran die ganze Weltgeschichte gearbeitet, und durch welche Ar-

heit die gebildete Menschheit die Wirklichkeit und das Bewußtseyn des vernünftigen Daseyns, der Staatseinrichtungen und der Gesetze gewonnen hat. Von denen, die den *Herrn suchen*, und in ihrer ungebildeten Meynung alles *unmittelbar* zu haben sich versichern, statt sich die Arbeit aufzulegen, ihre Subjectivität zur Erkenntniß der Wahrheit und zum Wissen des objectiven Rechts und der Pflicht zu erheben, kann nur Zertrümmerung aller sittlichen Verhältnisse, Albernheit und Abscheulichkeit ausgehen, nothwendige Consequenzen der auf ihrer Form ausschließend bestehenden und sich so gegen die Wirklichkeit und die in Form des Allgemeinen, der Gesetze, vorhandene Wahrheit wendenden Gesinnung der Religion. Doch ist nicht nothwendig, daß diese Gesinnung so zur Verwirklichung fortgehe, sie kann mit ihrem negativen Standpunkt allerdings auch als ein Inneres bleiben, sich den Einrichtungen und Gesetzen fügen und es bey der Ergebung und dem Seufzen oder dem Verachten und Wünschen bewenden lassen. Es ist nicht die Kraft, sondern die Schwäche, welche in unsern Zeiten die Religiosität zu einer *polemischen* Art von Frömmigkeit gemacht hat, sie hänge nun mit einem wahren Bedürfniß, oder auch bloß mit nicht befriedigter Eitelkeit zusammen. Statt sein Meynen mit der Arbeit des Studiums zu bezwingen und sein Wollen der Zucht zu unterwerfen und es dadurch zum freyen Gehorsam zu erheben, ist es das wohlfeilste, auf die Erkenntniß objectiver Wahrheit Verzicht zu thun, ein Gefühl der Gedrücktheit und damit den Eigendünkel zu bewahren, und an der Gottseeligkeit bereits alle Erforderniß zu haben, um die Natur der Gesetze und der Staatseinrichtungen zu durchschauen, über sie abzusprechen und wie sie beschaffen seyn sollten und müßten anzugeben, und zwar, weil solches aus einem frommen Herzen komme, auf eine unfehlbare und unantastbare

Weise: denn dadurch, daß Absichten und Behauptungen die Religion zur Grundlage machen, könne man ihnen weder nach ihrer Seichtigkeit, noch nach ihrer Unrechtlichkeit etwas anhaben.

Insofern aber die Religion, wenn sie wahrhafter Art ist, ohne solche negative und polemische Richtung gegen den Staat ist, ihn vielmehr anerkennt und bestätigt, so hat sie ferner für sich ihren *Zustand* und ihre *Aeußerung*. Das Geschäft ihres Cultus besteht in *Handlungen* und *Lehre*; sie bedarf dazu *Besitzthümer* und *Eigenthums*, so wie dem *Dienste* der Gemeinde gewidmeter *Individuen*. Es entsteht damit ein Verhältniß von Staat und Kirchengemeinde. Die Bestimmung dieses Verhältnisses ist einfach. Es ist in der Natur der Sache, daß der Staat eine Pflicht erfüllt, der Gemeine für ihren religiösen Zweck allen Vorschub zu thun und Schutz zu gewähren, ja, indem die Religion das ihn für das Tiefste der Gesinnung integrirende Moment ist, von allen seinen Angehörigen zu fordern, daß sie sich zu einer Kirchen-Gemeinde halten, — übrigens zu irgend einer, denn auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen. Der in seiner Organisation ausgebildete und darum starke Staat kann sich hierin desto liberaler verhalten, Einzelnheiten, die ihn berührten, ganz übersehen, und selbst Gemeinden (wobey es freylich auf die Anzahl ankommt) in sich aushalten, welche selbst die directen Pflichten gegen ihn religiös nicht anerkennen, indem er nämlich die Mitglieder derselben der bürgerlichen Gesellschaft unter deren Gesetzen überläßt und mit passiver, etwa durch Verwandlung und Tausch vermittelter, Erfüllung der direkten Pflichten gegen ihn zufrieden ist.*) — Insofern aber die kirchliche Ge-

*) Von Quäkern, Wiedertäufern u. s. f. kann man sa-

meinde Eigenthum besitzt, sonstige Handlungen des Cultus ausübt, und Individuen dafür im Dienste

---

gen, daß sie nur active Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind, und als Privatpersonen nur im Privatverkehr mit anderen stehen, und selbst in diesem Verhältnisse hat man ihnen den Eid erlassen; die directen Pflichten gegen den Staat erfüllen sie auf eine passive Weise und von einer der wichtigsten Pflichten, ihn gegen Feinde zu vertheidigen, die sie direct verleugnen, wird etwa zugegeben, sie durch Tausch gegen andere Leistung zu erfüllen. Gegen solche Secten ist es im eigentlichen Sinne der Fall, daß der Staat Toleranz ausübt; denn da sie die Pflichten gegen ihn nicht anerkennen, können sie auf das Recht, Mitglieder desselben zu seyn, nicht Anspruch machen. Als einst im nordamerikanischen Congreß die Abschaffung der Sklaverei der Neger mit größerm Nachdruck betrieben wurde, machte ein Deputirter aus den südlichen Provinzen die treffende Erwiederung: „gebt uns die Neger zu, wir geben euch die Quäker zu." — Nur durch seine sonstige Stärke kann der Staat solche Anomalien übersehen und dulden, und sich dabey vornämlich auf die Macht der Sitten und der innern Vernünftigkeit seiner Institutionen verlassen, daß diese, indem er seine Rechte hierin nicht strenge geltend macht, die Unterscheidung vermindern und überwinden werde. So formelles Recht man etwa gegen die Juden in Ansehung der Verleihung selbst von bürgerlichen Rechten gehabt hätte, indem sie sich nicht blos als eine besondere Religionsparthey, sondern als einem fremden Volke angehörig ansehen sollten, so sehr hat das aus diesen und andern Gesichtspunkten erhobene Geschrey übersehen, daß sie zu allererst Menschen sind und daß diß nicht nur eine flache, abstracte Qualität ist (§. 209. Anm.), sondern daß darin liegt, daß durch die zugestandenen bürgerlichen Rechte vielmehr das Selbstgefühl, als rechtliche Personen in der bürgerlichen Gesellschaft zu gelten, und aus dieser unendlichen von Allem andern freyen Wurzel die verlangte Ausgleichung der Denkungsart und Gesinnung zu Stande kommt. Die den Juden vorgeworfene Trennung hätte sich vielmehr erhalten und wäre dem ausschließenden Staate mit Recht zur Schuld und Vorwurf geworden; denn er hätte damit

hat, tritt sie aus dem Innern in das Weltliche und damit in das Gebiet des Staats herüber und stellt sich dadurch unmittelbar unter seine Gesetze. Der Eid, das Sittliche überhaupt, wie das Verhältniß der Ehe führen zwar die innere Durchdringung und die Erhebung der Gesinnung mit sich, welche aber durch die Religion ihre tiefste Vergewisserung erhält; indem die sittlichen Verhältnisse wesentlich Verhältnisse der wirklichen Vernünftigkeit sind, so sind es die Rechte dieser, welche darin zuerst zu behaupten sind, und zu welchen die kirchliche Vergewisserung als die nur innere, abstractere Seite hinzutritt. — In Ansehung weiterer Aeußerungen, die von der kirchlichen Vereinigung ausgehen, so ist bey der Lehre das Innere gegen das Aeussere das überwiegendere als bey den Handlungen des Cultus und andern damit zusammenhängenden Benehmungen, wo die rechtliche Seite wenigstens sogleich für sich als Sache des Staats erscheint; (wohl haben sich Kirchen auch die Exemtion ihrer Diener und ihres Eigenthums von der Macht und Gerichtsbarkeit des Staates, sogar die Gerichtsbarkeit über weltliche Personen in Gegenständen, bey denen wie Ehescheidungssachen, Eidesangelegenheiten u. s. f. die Religion concurrirt, genommen). — Die polizeyliche Seite in Rücksicht solcher Handlungen ist freylich unbestimmter, aber diß liegt in der Natur dieser Seite eben so auch gegen andere ganz bürgerliche Handlungen (s. oben §. 234.). Insofern die religiöse Gemeinschaftlichkeit von Individuen sich zu einer

---

sein Prinzip, die objective Institution und deren Macht verkannt (vergl. §. 268. Anm. am Ende). Die Behauptung dieser Ausschließung, indem sie aufs Höchste Recht zu haben vermeynte, hat sich auch in der Erfahrung am thörigsten, die Handlungsart der Regierungen hingegen als das Weise und Würdige erwiesen. —

Gemeinde, einer Corporation erhebt, steht sie überhaupt unter der oberpolizeylichen Oberaufsicht des Staats. — Die Lehre selbst aber hat ihr Gebiet in dem Gewissen, stehet in dem Rechte der subjectiven Freyheit des Selbstbewußtseyns, — der Sphäre der Innerlichkeit, die als solche nicht das Gebiet des Staates ausmacht. Jedoch hat auch der Staat eine Lehre, da seine Einrichtungen und das ihm Geltende überhaupt über das Rechtliche, Verfassung u. s. f. wesentlich in der Form des Gedankens als Gesetz ist, und indem er kein Mechanismus, sondern das vernünftige Leben der selbstbewußten Freyheit, das System der sittlichen Welt ist, so ist die Gesinnung, sodann das Bewußtseyn derselben in Grundsätzen ein wesentliches Moment im wirklichen Staate. Hinwiederum ist die Lehre der Kirche nicht bloß ein Inneres des Gewissens, sondern als Lehre vielmehr Aeusserung, und Aeußerung zugleich über einen Inhalt, der mit den sittlichen Grundsätzen und Staats-Gesetzen aufs innigste zusammenhängt oder sie unmittelbar selbst betrifft. Staat und Kirche treffen also hier direct zusammen oder gegen einander. Die Verschiedenheit beyder Gebiete kann von der Kirche zu dem schroffen Gegensatz getrieben werden, daß sie als den absoluten Inhalt der Religion in sich enthaltend, das Geistige überhaupt und damit auch das sittliche Element als ihren Theil betrachtet, den Staat aber als ein mechanisches Gerüste für die ungeistigen äußerlichen Zwecke, sich als das Reich Gottes oder wenigstens als den Weg und Vorplatz dazu, den Staat aber als das Reich der Welt, d. i. des Vergänglichen und Endlichen, sich damit als den Selbstzweck, den Staat aber nur als bloßes Mittel begreift. Mit dieser Prätension verbindet sich dann in Ansehung des Lehrens die Foderung, daß der Staat die Kirche darin nicht nur mit vollkommener Freyheit gewähren lasse, sondern un-

bedingten Respect vor ihrem Lehren, wie es auch beschaffen seyn möge, denn diese Bestimmung komme nur ihr zu, als Lehren habe. Wie die Kirche zu dieser Prätension aus dem ausgedehnten Grunde, daß das geistige Element überhaupt ihr Eigenthum sey, kommt, die Wissenschaft und Erkenntniß überhaupt aber gleichfalls in diesem Gebiete steht, für sich wie eine Kirche sich zur Totalität von eigenthümlichem Prinzipe ausbildet, welche sich auch als an die Stelle der Kirche selbst noch mit größerer Berechtigung tretend betrachten kann, so wird dann für die Wissenschaft dieselbe Unabhängigkeit vom Staate, der nur als ein Mittel für sie als einen Selbstzweck zu sorgen habe, verlangt. — Es ist für dieses Verhältniß übrigens gleichgültig, ob die dem Dienste der Gemeinde sich widmenden Individuen und Vorsteher es etwa zu einer vom Staate ausgeschiedenen Existenz getrieben haben, so daß nur die übrigen Mitglieder dem Staate unterworfen sind, oder sonst im Staate stehen und ihre kirchliche Bestimmung nur eine Seite ihres Standes sey, welche sie gegen den Staat getrennt halten. Zunächst ist zu bemerken, daß ein solches Verhältniß mit der Vorstellung vom Staat zusammenhängt, nach welcher er seine Bestimmung nur hat im Schutz und Sicherheit des Lebens, Eigenthums und der Willkühr eines Jeden, insofern sie das Leben und Eigenthum und die Willkühr der andern nicht verletzt, und der Staat so nur als eine Veranstaltung der Noth betrachtet wird. Das Element des höheren Geistigen, des an und für sich Wahren, ist auf diese Weise als subjective Religiosität oder als theoretische Wissenschaft jenseits des Staates gestellt, der als der Laye an und für sich, nur zu reflektiren habe, und das eigentliche Sittliche fällt so bey ihm ganz aus. Daß es nun geschichtlich Zeiten und Zustände von Barbarey gegeben, wo Alles höhere Geistige in der Kirche seinen Sitz hatte, und der Staat

nur ein weltliches Regiment der Gewaltthätigkeit, der Willkühr und Leidenschaft, und jener abstracte Gegensatz das Hauptprinzip der Wirklichkeit war, (s. §. 358.) gehört in die Geschichte. Aber es ist ein zu blindes und seichtes Verfahren, diese Stellung als die wahrhaft der Idee gemäße anzugeben. Die Entwickelung dieser Idee hat vielmehr diß als die Wahrheit erwiesen, daß der Geist als frey und vernünftig, an sich sittlich ist, und die wahrhafte Idee die *wirkliche* Vernünftigkeit, und diese es ist, welche als Staat existirt. Es ergab sich ferner aus dieser Idee eben so sehr, daß die sittliche *Wahrheit* in derselben für das *denkende* Bewußtseyn, als in die Form der *Allgemeinheit* verarbeiteter *Inhalt*, als *Gesetz*, ist, — der Staat überhaupt seine Zwecke *weiß*, sie mit bestimmtem Bewußtseyn und nach Grundsätzen erkennt und bethätigt. Wie oben bemerkt ist, hat nun die Religion das Wahre zu ihrem allgemeinen Gegenstande, jedoch als einen *gegebenen* Inhalt, der in seinen Grund-Bestimmungen nicht durch Denken und Begriffe erkannt ist; eben so ist das Verhältniß des Individuums zu diesem Gegenstande eine auf Autorität gegründete Verpflichtung, und das *Zeugniß* des *eigenen* Geistes und Herzens, als worin das Moment der Freyheit enthalten ist, ist *Glaube* und *Empfindung*. Es ist die philosophische Einsicht, welche erkennt, daß Kirche und Staat nicht im Gegensatze des *Inhalts* der Wahrheit und Vernünftigkeit, aber im Unterschied der Form stehen. Wenn daher die Kirche in das *Lehren* übergeht (es gibt und gab auch Kirchen, die nur einen Cultus haben; andere, worin er die Hauptsache und das Lehren und das gebildetere Bewußtseyn nur Nebensache ist) und ihr Lehren *objective Grundsätze*, die Gedanken des Sittlichen und Vernünftigen betrifft, so geht sie in dieser Aeußerung unmittelbar in das Gebiet des

Staats herüber. Gegen ihren *Glauben* und ihre *Autorität* über das Sittliche, Recht, Gesetze, Institutionen, gegen ihre *subjective Ueberzeugung* ist der Staat vielmehr das *Wissende*: in seinem Princip bleibt wesentlich der Inhalt nicht in der Form des Gefühls und Glaubens stehen, sondern gehört dem bestimmten Gedanken an. Wie der an und für sich seyende Inhalt, in der Gestalt der Religion als besonderer Inhalt, als die der Kirche als religiöser Gemeinschaft eigenthümlichen Lehren, erscheint, so bleiben sie außer dem Bereiche des Staats (im Protestantismus gibt es auch keine Geistlichkeit, welche ausschließender Depositär der kirchlichen Lehre wäre, weil es in ihm keine *Layen* gibt); indem sich die sittlichen Grundsätze und die Staats-Ordnung überhaupt in das Gebiet der Religion herüber ziehen, und nicht nur in Beziehung darauf setzen lassen, sondern auch gesetzt werden sollen, so gibt diese Beziehung einer Seits dem Staate selbst die religiöse Beglaubigung; andererseits bleibt ihm das Recht und die Form der selbstbewußten, objectiven Vernünftigkeit, das Recht, sie geltend zu machen und gegen Behauptungen, die aus der *subjectiven* Gestalt der Wahrheit entspringen, mit welcher *Versicherung* und *Autorität* sie sich auch umgebe, zu behaupten. Weil das Princip seiner Form als Allgemeines, wesentlich der Gedanke ist, so ist es auch geschehen, daß *von seiner Seite* die *Freyheit des Denkens* und *der Wissenschaft* ausgegangen ist, (und eine Kirche hat vielmehr den *Jordanus Bruno* verbrannt, den *Galilei* wegen der Darstellung des *copernikanischen* Sonnensystems auf den Knieen Abbitte thun lassen u. s. f.) *) Auf seiner

---

*) *Laplace Darstellung des Weltsystems*, Vtes Buch. 4tes Kap. „Da *Galilei* die Entdeckungen, (zu denen ihm das Teleskop verhalf, die Lichtgestalten der Venus u. s. f.)

Seite hat darum auch die Wissenschaft ihre Stelle; denn sie hat dasselbe Element der Form, als der

---

bekannt machte, zeigte er zugleich, daß sie die Bewegungen der Erde unwidersprechlich bewiesen. Aber die Vorstellung dieser Bewegung wurde durch eine Versammlung der Cardinäle für ketzerisch erklärt, Galilei, ihr berühmtester Vertheidiger, vor das Inquisitionsgericht gefodert, und genöthiget, sie zu widerrufen, um einem harten Gefängniß zu entgehen. Bey dem Manne von Geist ist die Leidenschaft für die Wahrheit eine der stärksten Leidenschaften. — Galilei, durch seine eigenen Beobachtungen von der Bewegung der Erde überzeugt, dachte lange Zeit auf ein neues Werk, worin er alle Beweise dafür zu entwickeln sich vorgenommen hatte. Aber um sich zugleich der Verfolgung zu entziehen, deren Opfer er hätte werden müssen, wählte er die Auskunft, sie in der Form von Dialogen zwischen drey Personen darzustellen; man sieht wohl, daß der Vortheil auf der Seite des Vertheidigers des copernicanischen Systems war; da aber Galilei nicht zwischen ihnen entschied, und den Einwürfen der Anhänger des Ptolemäus so viel Gewicht gab, als nur möglich war, so durfte er wohl erwarten, im Genusse der Ruhe, die sein hohes Alter und seine Arbeiten verdienten, nicht gestört zu werden. Er wurde in seinem siebzigsten Jahre aufs neue vor das Inquisitions-Tribunal gefodert; man schloß ihn in ein Gefängniß ein, wo man eine zweyte Widerrufung seiner Meynungen von ihm foderte, unter Androhung der für die wieder abgefallenen Ketzer bestimmten Strafe. Man ließ ihn folgende Abschwörungsformel unterschreiben: „Ich Galilei, der ich in meinem siebzigsten Jahre mich persönlich vor „dem Gerichte eingefunden, auf den Knieen liegend, und die „Augen auf die heiligen Evangelien, die ich mit meinen Händen berühre, gerichtet, schwöre ab, verfluche und verwünsche „mit redlichem Herzen und wahrem Glauben die Ungereimtheit, Falschheit und Ketzerey der Lehre von der Bewegung der „Erde u. s. f." Welch ein Anblick war das, einen ehrwürdigen Greis, berühmt durch ein langes, der Erforschung der Natur einzig gewidmetes Leben, gegen das Zeugniß seines eigenen Gewissens die Wahrheit, die er mit Ueberzeugungskraft erwie-

Staat, sie hat den Zweck des Erkennens, und zwar der gedachten objectiven Wahrheit und Vernünftigkeit. Das denkende Erkennen kann zwar auch aus der Wissenschaft in das Meynen, und in das Raisonniren aus Gründen herunterfallen, sich auf sittliche Gegenstände und die Staats-Organisation wendend in Widerspruch gegen deren Grundsätze sich setzen, und diß etwa auch mit denselben Prätensionen, als die Kirche für ihr Eigenthümliches macht, auf diß Meynen als auf Vernunft und das Recht des subjectiven Selbstbewußtseyns, in seiner Meynung und Ueberzeugung frey zu seyn. Das Princip dieser Subjectivität des Wissens ist oben (§. 140. Anm.) betrachtet worden; hieher gehört nur die Bemerkung, daß nach einer Seite der Staat gegen das Meynen, eben insofern es nur Meynung, ein subjectiver Inhalt ist und darum, es spreitze sich noch so hoch auf, keine wahre Kraft und Gewalt in sich hat, eben so, wie die Maler, die sich auf ihrer Palette an die drey Grundfarben halten, gegen die Schulweisheit von den sieben Grundfarben, eine unendliche Gleichgültigkeit ausüben kann. Nach der andern Seite aber hat der Staat, gegen diß Meynen schlechter Grundsätze, indem es sich zu einem allgemeinen und die Wirklichkeit anfressenden Daseyn macht, ohnehin insofern der Formalismus der unbedingten Subjectivität, der den wissenschaftlichen Ausgangspunkt zu seinem Grunde nehmen und die Lehrveranstaltungen des Staates selbst zu der

---

sen hatte, auf den Knieen abschwören zu sehen. Ein Urtheil der Inquisition verdammte ihn zu immerwährender Gefangenschaft. Ein Jahr hernach wurde er, auf die Verwendung des Großherzogs von Florenz, in Freyheit gesetzt. — Er starb 1642. Seinen Verlust betrauerte Europa, das durch seine Arbeiten erleuchtet, und über das von einem verhaßten Tribunale gegen einen so großen Mann gefällte Urtheil aufgebracht war."

Prätensien einer Kirche gegen ihn erheben und kehren wollte, die objective Wahrheit und die Grundsätze des sittlichen Lebens in Schutz zu nehmen, so wie er im Ganzen gegen die, eine unbeschränkte und unbedingte Autorität ansprechende, Kirche umgekehrt, das formelle Recht des Selbstbewußtseyns an die eigne Einsicht, Ueberzeugung und überhaupt Denken dessen, was als objective Wahrheit gelten soll, geltend zu machen hat.

Die Einheit des Staats und der Kirche, eine auch in neuen Zeiten viel besprochene und als höchstes Ideal aufgestellte Bestimmung, kann noch erwähnt werden. Wenn die wesentliche Einheit derselben ist die der Wahrheit der Grundsätze und Gesinnung, so ist eben so wesentlich, daß mit dieser Einheit der Unterschied, den sie in der Form ihres Bewußtseyns haben, zur besondern Existenz gekommen sey. Im orientalischen Despotismus ist jene so oft gewünschte Einheit der Kirche und des Staats, — aber damit ist der Staat nicht vorhanden, — nicht die selbstbewußte, des Geistes allein würdige Gestaltung in Recht, freyer Sittlichkeit und organischer Entwicklung. — Damit ferner der Staat als die sich wissende, sittliche Wirklichkeit des Geistes zum Daseyn komme, ist seine Unterscheidung von der Form der Autorität und des Glaubens nothwendig; diese Unterscheidung tritt aber nur hervor, insofern die kirchliche Seite in sich selbst zur Trennung kommt; nur so, über den besondern Kirchen, hat der Staat die Allgemeinheit des Gedankens, das Prinzip seiner Form, gewonnen und bringt sie zur Existenz; um diß zu erkennen, muß man wissen, nicht nur was die Allgemeinheit an sich, sondern was ihre Existenz ist. Es ist daher so weit gefehlt, daß für den Staat die kirchliche Trennung ein Unglück wäre oder gewesen wäre, daß er nur durch sie hat werden können, was seine Bestim-

stimmung ist, die selbstbewußte Vernünftigkeit und Sittlichkeit. Eben so ist es das Glücklichste, was der Kirche für ihre eigene und was dem Gedanken für seine Freyheit und Vernünftigkeit hat wiederfahren können.

§. 271.

Die politische Verfassung ist *fürs erste*: die Organisation des Staates und der Prozeß seines organischen Lebens in *Beziehung auf sich selbst*, in welcher er seine Momente innerhalb seiner selbst unterscheidet und sie zum *Bestehen* entfaltet.

Zweytens ist er als eine Individualität *ausschließendes* Eins, welches sich damit zu *Andern* verhält, seine Unterscheidung also *nach Außen* kehrt und nach dieser Bestimmung seine bestehenden Unterschiede innerhalb seiner selbst in ihrer *Idealität* setzt.

Innere Verfassung für sich.

§. 272.

Die Verfassung ist vernünftig, insofern der Staat seine Wirksamkeit *nach der Natur des Begriffs* in sich *unterscheidet* und bestimmt, und zwar so, daß *jede* dieser *Gewalten* selbst in sich die *Totalität* dadurch ist, daß sie die andern Momente in sich wirksam hat und enthält, und daß sie, weil sie den Unterschied des Begriffs ausdrücken, schlechthin in seiner Idealität bleiben und nur *Ein individuelles* Ganzes ausmachen.

Es ist über Verfassung, wie über die Vernunft selbst, in neuern Zeiten unendlich viel Geschwätze, und zwar in Deutschland das schaalste durch diejenigen in die Welt gekommen, welche sich überredeten, es am besten und selbst mit Ausschluß aller Andern und am ersten der Regierungen zu verstehen, was Verfassung sey, und die unabweisliche Berechtigung darin zu haben meynten, daß die Religion und die Frömmigkeit die Grundlage aller dieser ihrer Seichtigkeiten seyn sollte. Es ist kein Wunder, wenn dieses Geschwätze die Folge gehabt hat, daß vernünftigen Männern die Worte Vernunft, Aufklärung, Recht u. s. f. wie Verfassung und Freyheit ekelhaft geworden sind, und man sich schämen mögte, noch über politische Verfassung auch mitzusprechen. Wenigstens aber mag man von diesem Ueberdrusse die Wirkung hoffen, daß die Ueberzeugung allgemeiner werde, daß eine philosophische *Erkenntniß* solcher Gegenstände nicht aus dem Räsonnement, aus Zwecken, Gründen und Nützlichkeiten, noch viel weniger aus dem Gemüth, der Liebe und der Begeisterung, sondern allein aus dem Begriffe hervorgehen könne, und

daß diejenigen, welche das Göttliche für unbegreiflich und die Erkenntniß des Wahren für ein nichtiges Unternehmen halten, sich enthalten müssen, mitzusprechen. Was sie aus ihrem Gemüthe und ihrer Begeisterung an unverdautem Gerede oder an Erbaulichkeit hervorbringen, beydes kann wenigstens nicht die Prätension auf philosophische Beachtung machen.

Von den cursirenden Vorstellungen ist in Beziehung auf den §. 269. die von der *nothwendigen Theilung der Gewalten* des Staats zu erwähnen, — einer höchst wichtigen Bestimmung, welche mit Recht, wenn sie nämlich in ihrem wahren Sinne genommen worden wäre, als die Garantie der öffentlichen Freyheit betrachtet werden konnte, — einer Vorstellung, von welcher aber gerade die, welche aus Begeisterung und Liebe zu sprechen meynen, nichts wissen und nichts wissen wollen; — denn in ihr ist es eben, wo das Moment der *vernünftigen Bestimmtheit* liegt. Das Prinzip der Theilung der Gewalten enthält nämlich das wesentliche Moment des *Unterschiedes*, der *realen* Vernünftigkeit; aber wie es der abstracte Verstand faßt, liegt darin theils die falsche Bestimmung der *absoluten Selbstständigkeit* der Gewalten gegeneinander, theils die Einseitigkeit, ihr Verhältniß zu einander als ein Negatives, als gegenseitige *Beschränkung* aufzufassen. In dieser Ansicht wird es eine Feindseeligkeit, eine Angst vor jeder, was jede gegen die Andere als gegen ein Uebel hervorbringt, mit der Bestimmung sich ihr entgegenzusetzen und durch diese Gegengewichte ein allgemeines Gleichgewicht, aber nicht eine lebendige Einheit zu bewirken. Nur die *Selbstbestimmung* des Begriffs in sich, nicht irgend andere Zwecke und Nützlichkeiten, ist es, welche den absoluten Ursprung der unterschiedenen Gewalten enthält, und um derentwillen allein die Staatsorganisation als das in sich

Vernünftige und das Abbild der ewigen Vernunft ist. — Wie der Begriff, und dann in concreter Weise die Idee sich an ihnen selbst bestimmen und damit ihre Momente abstract der Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelnheit setzen, ist aus der Logik, — freylich nicht der sonst gäng und gäben — zu erkennen.) Ueberhaupt das Negative zum Ausgangspunkt zu nehmen, und das Wollen des Bösen und das Mißtrauen dagegen zum Ersten zu machen, und von dieser Voraussetzung aus nun pfiffigerweise Dämme auszuklügeln, die als eine Wirksamkeit nur gegenseitiger Dämme bedürfen, charakterisirt dem Gedanken nach den negativen Verstand und der Gesinnung nach die Ansicht des Pöbels. (S. oben §. 244.) — Mit der Selbstständigkeit der Gewalten, z. B. der, wie sie genannt worden sind, executiven und der gesetzgebenden Gewalt, ist, wie man diß auch im Großen gesehen hat, die Zertrümmerung des Staats unmittelbar gesetzt, oder, insofern der Staat sich wesentlich erhält, der Kampf, daß die eine Gewalt die andere unter sich bringt, dadurch zunächst die Einheit, wie sie sonst beschaffen sey, bewirkt und so allein das Wesentliche, das Bestehen des Staats rettet.

§. 273.

Der politische Staat dirimirt sich somit in die substantiellen Unterschiede,

a) die Gewalt, das Allgemeine zu bestimmen und festzusetzen, die gesetzgebende Gewalt,

b) der Subsumtion der besondern Sphären und einzelnen Fälle unter das Allgemeine; — die Regierungsgewalt,

c) der Subjectivität als der der letzten Willensentscheidung, die fürstliche Gewalt, — in der die unterschiedenen Gewalten zur individuellen Einheit zusammen-

gefaßt sind, die also die Spitze und der Anfang des Ganzen — der *constitutionellen Monarchie*, ist.

Die Ausbildung des Staats zur constitutionellen Monarchie ist das Werk der neuern Welt, in welcher die substantielle Idee die unendliche Form gewonnen hat. Die *Geschichte* dieser Vertiefung des Geistes der Welt in sich, oder was dasselbe ist, diese freye Ausbildung, in der die Idee ihre Momente — und nur ihre Momente sind es — als Totalitäten aus sich entläßt, und sie eben damit in der idealen Einheit des Begriffs enthält, als worin die reelle Vernünftigkeit besteht, — die Geschichte dieser wahrhaften Gestaltung des sittlichen Lebens ist die Sache der allgemeinen Weltgeschichte.

Die alte Eintheilung der Verfassungen in *Monarchie*, *Aristokratie* und *Demokratie*, hat die noch *ungetrennte substantielle Einheit* zu ihrer Grundlage, welche zu ihrer *innern Unterscheidung* (einer entwickelten Organisation in sich) und damit zur *Tiefe* und *concreten Vernünftigkeit* noch nicht gekommen ist. Für jenen Standpunkt der alten Welt ist daher diese Eintheilung die wahre und richtige; denn der Unterschied als an jener noch substantiellen nicht zur absoluten Entfaltung in sich gediehenen Einheit ist wesentlich ein *äußerlicher* und erscheint zunächst als Unterschied der *Anzahl* (Encyklop. der Phil. §. 82.) derjenigen, in welchen jene substantielle Einheit immanent seyn soll. Diese Formen, welche auf solche Weise verschiedenen Ganzen angehören, sind in der constitutionellen Monarchie zu Momenten herabgesetzt; der Monarch ist *Einer*; mit der Regierungsgewalt treten *Einige* und mit der gesetzgebenden Gewalt tritt die *Vielheit* überhaupt ein. Aber solche bloß quantitative Unterschiede sind, wie gesagt, nur oberflächlich und geben nicht den Begriff der

Sache an. Es ist gleichfalls nicht passend, wenn in neuerer Zeit soviel vom demokratischen, aristokratischen Elemente *in der Monarchie* gesprochen worden ist; denn diese dabey gemeynten Bestimmungen, eben insofern sie *in der Monarchie* Statt finden, sind nicht mehr Demokratisches und Aristokratisches. — Es gibt Vorstellungen von Verfassungen, wo nur das *Abstractum* von Staat oben hin gestellt ist, welches regiere und befehle, und es unentschieden gelassen und als gleichgültig angesehen wird, ob an der Spitze dieses Staates, *Einer* oder *Mehrere* oder *Alle* stehen. — „Alle diese Formen, sagt so *Fichte* in s. Naturrecht, 1. Th. S. 196 sind, wenn nur ein *Ephorat*, (ein von ihm erfundenes, seyn sollendes Gegengewicht gegen die oberste Gewalt) vorhanden, rechtsgemäß und können allgemeines Recht im Staate hervorbringen und erhalten. — Eine solche Ansicht (wie auch jene Erfindung eines Ephorats) stammt aus der vorhin bemerkten Seichtigkeit des Begriffes vom Staate. Bey einem ganz einfachen Zustande der Gesellschaft haben diese Unterschiede freylich wenig oder keine Bedeutung, wie denn *Moses* in seiner Gesetzgebung für den Fall, daß das Volk einen König verlange, weiter keine Abänderung der Institutionen, sondern nur für den König das Gebot hinzufügt, daß seine Cavallerie, seine Frauen und sein Gold und Silber nicht zahlreich seyn solle (5. B. Mose 17, 16 ff.). — Man kann übrigens in einem Sinne allerdings sagen, daß auch für die Idee jene drey Formen (die *monarchische* mit eingeschlossen in der beschränkten Bedeutung nämlich, in der sie *neben* die *aristokratische* und *demokratische* gestellt wird) gleichgültig sind, aber in dem entgegengesetzten Sinne, weil sie insgesammt der Idee in ihrer vernünftigen Entwickelung (§. 272.) nicht gemäß sind und diese in keiner derselben ihr Recht und Wirklichkeit erlangen könnte.

Deßwegen ist es auch zur ganz müssigen Frage geworden, welche die vorzüglichste unter ihnen wäre; von solchen Formen kann nur historischer Weise die Rede seyn. — Sonst aber muß man auch in diesem Stücke, wie in so vielen anderen, den tiefen Blick *Montesquieu's* in seiner berühmt gewordenen Angabe der Principien dieser Regierungsformen anerkennen, aber diese Angabe, um ihre Richtigkeit anzuerkennen, nicht mißverstehen. Bekanntlich gab er als Prinzip der *Demokratie* die *Tugend* an; denn in der That beruht solche Verfassung auf der *Gesinnung*, als der nur substantiellen Form, in welcher die Vernünftigkeit des an und für sich seyenden Willens in ihr noch existirt. Wenn Montesquieu aber hinzufügt, daß *England* im siebzehnten Jahrhundert das schöne Schauspiel gegeben habe, die Anstrengungen, eine Demokratie zu errichten, als unmächtig zu zeigen, da die Tugend in den Führern gemangelt habe, — und wenn er ferner hinzusetzt, daß wenn die Tugend in der Republik verschwindet, der Ehrgeitz sich derer, deren Gemüth desselben fähig ist, und die Habsucht sich Aller bemächtigt, und der Staat alsdann, eine allgemeine Beute, seine Stärke nur in der Macht einiger Individuen und in der Ausgelassenheit Aller habe, — so ist darüber zu bemerken, daß bey einem ausgebildeteren Zustande der Gesellschaft und bey der Entwickelung und dem Freywerden der Mächte der *Besonderheit*, die Tugend der Häupter des Staats unzureichend und eine andere Form des vernünftigen Gesetzes, als nur die der Gesinnung erforderlich wird, damit das Ganze die Kraft, sich zusammenzuhalten und den Kräften der entwickelten Besonderheit ihr positives wie ihr negatives Recht angedeihen zu lassen, besitze. Gleicherweise ist das Mißverständniß zu entfernen, als ob damit, daß in der demokratischen Republik die Gesinnung der Tugend die substantielle Form ist, in der Monarchie

diese Gesinnung für entbehrlich oder gar für abwesend erklärt, und vollends als ob Tugend und die in einer **gegliederten** Organisation **gesetzlich bestimmte** Wirksamkeit einander gegengesetzt und unverträglich wäre. — Daß in der **Aristokratie** die **Mäßigung** das Prinzip sey, bringt die hier beginnende Abscheidung der öffentlichen Macht und des Privat-Interesses mit sich, welche zugleich sich so unmittelbar berühren, daß diese Verfassung in sich auf dem Sprunge steht, unmittelbar zum härtesten Zustande der Tyranney oder Anarchie (man sehe die römische Geschichte) zu werden und sich zu vernichten. — Daß Montesquieu die **Ehre** als das Prinzip der **Monarchie** erkennt, daraus ergiebt sich für sich schon, daß er nicht die patriarchalische oder antike überhaupt, noch die zu objectiver Verfassung gebildete, sondern die **Feudal-Monarchie** und zwar insofern die Verhältnisse ihres innern Staatsrechts zu rechtlichem Privat-Eigenthume und Privilegien von Individuen und Corporationen befestigt sind, versteht. Indem in dieser Verfassung das Staatsleben auf privilegirter Persönlichkeit beruhet, in deren Belieben ein großer Theil dessen gelegt ist, was für das Bestehen des Staats gethan werden muß, so ist das objective dieser Leistungen nicht auf **Pflichten**, sondern auf **Vorstellung** und **Meynung** gestellt, somit statt der Pflicht nur die **Ehre** das, was den Staat zusammenhält.

Eine andere Frage bietet sich leicht dar: **wer die Verfassung machen soll?** Diese Frage scheint deutlich, zeigt sich aber bey näherer Betrachtung sogleich sinnlos. Denn sie setzt voraus, daß keine Verfassung vorhanden, somit ein bloßer atomistischer **Haufen** von Individuen beysammen sey. Wie ein Haufen, ob durch sich oder andere, durch Güte, Gedanken oder Gewalt, zu einer Verfassung kommen würde, müßte ihm überlassen bleiben, denn mit einem Hau-

sen hat es der Begriff nicht zu thun. — Setzt aber jene Frage schon eine vorhandene Verfassung voraus, so bedeutet das *Machen* nur eine Veränderung, und die Voraussetzung einer Verfassung enthält es unmittelbar selbst, daß die Veränderung nur auf verfassungsmäßigem Wege geschehen könne. — Ueberhaupt aber ist es schlechthin wesentlich, daß die Verfassung, obgleich in der Zeit hervorgegangen, *nicht als ein gemachtes* angesehen werde; denn sie ist vielmehr das schlechthin an und für sich seyende, das darum als das Göttliche und Beharrende, und als über der Sphäre dessen, was gemacht wird, zu betrachten ist.

§. 274.

Da der Geist nur als das wirklich ist, als was er sich weiß, und der Staat, als Geist eines Volkes, zugleich das *alle seine Verhältnisse durchdringende* Gesetz, die Sitte und das Bewußtseyn seiner Individuen ist, so hängt die Verfassung eines bestimmten Volkes überhaupt von der Weise und Bildung des Selbstbewußtseyns desselben ab; in diesem liegt seine subjective Freyheit, und damit die Wirklichkeit der Verfassung.

Einem Volke eine, wenn auch ihrem Inhalte nach mehr oder weniger vernünftige Verfassung *a priori* geben zu wollen, — dieser Einfall übersähe gerade das Moment, durch welches sie mehr als ein Gedankending wäre. Jedes Volk hat deswegen die Verfassung, die ihm angemessen ist, und für dasselbe gehört.

A.

Die fürstliche Gewalt.

§. 275.

Die fürstliche Gewalt enthält selbst die drey Momente der Totalität in sich (§. 272.) die *Allgemeinheit* der Verfassung und der Gesetze, die Berathung als Beziehung des *Besondern* auf das Allgemeine, und das Moment der letzten *Entscheidung*, als der *Selbstbestimmung*, in welche Alles übrige zurückgeht, und wovon es den Anfang der Wirklichkeit nimmt. Dieses absolute Selbstbestimmen macht das unterscheidende Prinzip der fürstlichen Gewalt als solcher aus, welches zuerst zu entwickeln ist.

§. 276.

1) Die Grundbestimmung des politischen Staats ist die substantielle Einheit als *Idealität* seiner Momente, in welcher α) die besonderen Gewalten und Geschäfte desselben eben so aufgelöst als erhalten, und nur so erhalten sind, als sie keine unabhängige, sondern allein eine solche und so weit gehende Berechtigung haben, als in der Idee des Ganzen bestimmt ist, von seiner Macht ausgehen und flüssige Glieder desselben als ihres einfachen Selbsts sind.

§. 277.

β) Die besonderen Geschäfte und Wirksamkeiten des Staats sind als die wesentlichen Momente desselben *ihm eigen*, und an die *Individuen*, durch welche sie gehandhabt und bethätigt werden, nicht nach deren unmittelbaren Persönlichkeit, sondern nur nach ihren allgemeinen und objectiven Qualitäten geknüpft und daher mit der be-

sonderen Persönlichkeit als solcher, äußerlicher und zufälligerweise verbunden. Die Staatsgeschäfte und Gewalten können daher nicht Privat-Eigenthum seyn.

§. 278.

Diese beyden Bestimmungen, daß die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats, weder für sich, noch in dem besonderen Willen von Individuen selbstständig und fest sind, sondern in der Einheit des Staats als ihrem einfachen Selbst ihre letzte Wurzel haben, macht die Souverainetät des Staats aus.

Diß ist die Souverainetät nach Innen; sie hat noch eine andere Seite die nach Außen s. unten. — In der ehemaligen Feudal-Monarchie war der Staat wohl nach Außen, aber nach Innen war nicht etwa nur der Monarch nicht, sondern der Staat nicht souverain. Theils waren (vergl. §. 273. Anm.) die besonderen Geschäfte und Gewalten des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft in unabhängigen Corporationen und Gemeinden verfaßt, das Ganze daher mehr ein Aggregat als ein Organismus, theils waren sie Privat-Eigenthum von Individuen, und von denselben und damit was in Rücksicht auf das Ganze gethan werden sollte, in deren Meynung und Belieben gestellt. — Der Idealismus, der die Souverainetät ausmacht, ist dieselbe Bestimmung, nach welcher im animalischen Organismus die sogenannten Theile desselben nicht Theile, sondern Glieder, organische Momente sind, und deren Isoliren und Für-sich-bestehen die Krankheit ist, (s. Encyklop. der phil. Wissensch. §. 293.) dasselbe Prinzip, das im abstracten Begriffe des Willens (s. folg. §. Anm.) als die sich auf sich beziehende Negativität und damit zur Einzelnheit sich bestimmende Allgemeinheit vor-

kann (§. 7.), in welcher alle Besonderheit und Bestimmtheit eine aufgehobene ist, der absolute sich selbst bestimmende Grund; um sie zu fassen, muß man überhaupt den Begriff dessen, was die Substanz und die wahrhafte Subjectivität des Begriffes ist, inne haben. — Weil die Souverainetät die Idealität aller besonderen Berechtigung ist, so liegt der Mißverstand nahe, der auch sehr gewöhnlich ist, sie für bloße Macht und leere Willkühr und Souverainetät für gleichbedeutend mit Despotismus zu nehmen. Aber der Despotismus bezeichnet überhaupt den Zustand der Gesetzlosigkeit, wo der besondere Wille als solcher, es sey nun eines Monarchen oder eines Volks (Ochlokratie), als Gesetz oder vielmehr statt des Gesetzes gilt, da hingegen die Souverainetät gerade im gesetzlichen, konstitutionellen Zustande das Moment der Idealität der besondern Sphären und Geschäfte ausmacht, daß nämlich eine solche Sphäre nicht ein unabhängiges, in ihren Zwecken und Wirkungsweisen selbstständiges und sich nur in sich vertiefendes, sondern in diesen Zwecken und Wirkungsweisen *vom Zwecke des Ganzen* (den man im Allgemeinen mit einem unbestimmteren Ausdrucke das *Wohl des Staats* genannt hat) bestimmt und abhängig sey. Diese Idealität kommt auf die gedoppelte Weise zur Erscheinung. — Im *friedlichen* Zustande gehen die besonderen Sphären und Geschäfte den Gang der Befriedigung ihrer besonderen Geschäfte und Zwecke fort, und es ist theils nur die Weise der bewußtlosen *Nothwendigkeit* der Sache, nach welcher ihre Selbstsucht in den Beytrag zur gegenseitigen Erhaltung und zur Erhaltung des Ganzen *umschlägt* (s. §. 183.), theils aber ist es die *directe Einwirkung* von oben, wodurch sie sowohl zu dem Zwecke des Ganzen fortdauernd zurückgeführt und darnach beschränkt, (s. Regierungsgewalt §. 289.) als angehalten werden, zu dieser Erhaltung directe

Leistungen zu machen; — im *Zustande der Noth* aber, es sey innerer oder äußerlicher, ist es die Souverainetät, in deren einfachen Begriff der dort in seinen Besonderheiten bestehende Organismus zusammengeht, und welcher die Rettung des Staats mit Aufopferung dieses sonst Berechtigten anvertraut ist, wo denn jener Idealismus zu seiner eigenthümlichen Wirklichkeit kommt. (s. unten §. 321.)

§. 279.

2) Die Souverainetät, zunächst nur der *allgemeine* Gedanke dieser Idealität, *existirt* nur als die ihrer selbst gewisse *Subjectivität* und als die abstracte, insofern grundlose *Selbstbestimmung* des Willens, in welcher das Letzte der Entscheidung liegt. Es ist diß das Individuelle des Staats als solches, der selbst nur darin *Einer* ist. Die Subjectivität aber ist in ihrer Wahrheit nur als *Subject*, die Persönlichkeit nur als *Person*, und in der zur reellen Vernünftigkeit gediehenen Verfassung, hat jedes der drey Momente des Begriffes seine *für sich wirkliche* ausgesonderte Gestaltung. Diß absolut entscheidende Moment des Ganzen ist daher nicht die Individualität überhaupt, sondern Ein Individuum, der *Monarch*.

Die immanente Entwickelung einer Wissenschaft, die *Ableitung ihres ganzen Inhalts* aus dem einfachen *Begriffe*, (— sonst verdient eine Wissenschaft wenigstens nicht den Namen einer philosophischen Wissenschaft) zeigt das Eigenthümliche, daß der eine und derselbe Begriff, hier der Wille, der Anfangs, weil es der Anfang ist, abstract ist, sich erhält, aber seine Bestimmungen und zwar eben so nur durch sich selbst verdichtet und auf diese Weise einen concreten Inhalt gewinnt. So ist es das Grundmoment der zuerst im unmittelbaren Rechte abstracten Persönlichkeit, welches

sich durch seine verschiedenen Formen von Subjectivität fortgebildet hat, und hier im absoluten Rechte, dem Staate, der vollkommen concreten Objectivität des Willens, die *Persönlichkeit des Staats* ist, seine *Gewißheit seiner selbst* — dieses letzte, was alle Besonderheiten in dem einfachen Selbst aufhebt, das Abwägen der Gründe und Gegengründe, zwischen denen sich immer herüber und hinüber schwanken läßt, abbricht, und sie durch das: *Ich will*, *beschließt*, und alle Handlung und Wirklichkeit anfängt. — Die Persönlichkeit, und die Subjectivität überhaupt hat aber ferner, als unendliches sich auf sich beziehendes, schlechthin nur *Wahrheit* und zwar seine nächste unmittelbare Wahrheit als Person, für sich seyendes Subject, und das für sich seyende ist eben so schlechthin *Eines*. Die Persönlichkeit des Staates ist nur als eine *Person*, *der Monarch*, wirklich. — Persönlichkeit drückt den Begriff als solchen aus, die Person enthält zugleich die Wirklichkeit desselben, und der Begriff ist nur mit dieser Bestimmung, *Idee*, Wahrheit. — Eine sogenannte *moralische* Person, Gesellschaft, Gemeinde, Familie, so concret sie in sich ist, hat die Persönlichkeit nur als Moment, abstract in ihr; sie ist darin nicht zur Wahrheit ihrer Existenz gekommen, der Staat aber ist eben diese Totalität, in welcher die Momente des Begriffs zur Wirklichkeit nach ihrer eigenthümlichen Wahrheit gelangen. — Alle diese Bestimmungen sind schon für sich und in ihren Gestaltungen im ganzen Verlauf dieser Abhandlung erörtert, aber hier darum wiederholt worden, weil man sie zwar in ihren besondern Gestaltungen leicht zugibt, aber da sie gerade nicht wieder erkennt und auffaßt, wo sie in ihrer wahrhaften Stellung, nicht vereinzelt, sondern nach ihrer Wahrheit als *Momente* der Idee vorkommen. — Der Begriff des Monarchen ist deßwegen der schwerste Be-

griff für das Räsonnement, d. h. für die reflektirende Verstandesbetrachtung, weil es in den vereinzelten Bestimmungen stehen bleibt, und darum dann auch nur Gründe, endliche Gesichtspunkte und das *Ableiten* aus Gründen kennt. So stellt es dann die Würde des Monarchen als etwas nicht nur der Form, sondern ihrer Bestimmung nach *Abgeleitetes* dar; vielmehr ist sein Begriff, nicht ein abgeleitetes, sondern das *schlechthin aus sich anfangende* zu seyn. Am nächsten trifft daher hiemit die Vorstellung zu, das Recht des Monarchen als auf göttliche Autorität gegründet zu betrachten, denn darin ist das Unbedingte desselben enthalten. Aber es ist bekannt, welche Mißverständnisse sich hieran geknüpft haben, und die Aufgabe der philosophischen Betrachtung ist, eben diß Göttliche zu begreifen.

Volkssouverainetät kann in dem Sinn gesagt werden, daß ein Volk überhaupt *nach Aussen* ein selbstständiges sey und einen eigenen Staat ausmache, wie das Volk von Großbritannien, aber das Volk von England, oder Schottland, Irland, oder von Venedig, Genua, Ceylon u. s. f. kein souveraines Volk mehr sey, seitdem sie aufgehört haben, eigene Fürsten oder oberste Regierungen für sich zu haben. — Man kann so auch von der *Souverainetät nach Innen* sagen, daß sie im *Volke* residire, wenn man nur überhaupt vom *Ganzen* spricht, ganz so wie vorhin (§. 277. 278) gezeigt ist, daß dem *Staate* Souverainetät zukomme. Aber Volkssouverainetät als *im Gegensatze gegen die im Monarchen existirende Souverainetät* genommen, ist der gewöhnliche Sinn, in welchem man in neuern Zeiten von Volkssouverainetät zu sprechen angefangen hat, — in diesem Gegensatze gehört die Volkssouverainetät zu den verworrenen Gedanken, denen die *wüste* Vorstellung des *Volkes* zu Grunde liegt. *Das Volk*,

ohne seinen Monarchen und die eben damit nothwendig und unmittelbar zusammenhängende *Gegliederung* des Ganzen genommen, ist die formlose Masse, die kein Staat mehr ist und der *keine* der Bestimmungen, die nur in dem *in sich geformten* Ganzen vorhanden sind, — Souverainetät, Regierung, Gerichte, Obrigkeit, Stände und was es sey, mehr zukommt. Damit daß solche auf eine Organisation, das Staatsleben, sich beziehende Momente in einem Volke hervortreten, hört es auf, dieß unbestimmte Abstractum zu seyn, das in der bloß allgemeinen Vorstellung *Volk* heißt. — Wird unter der Volkssouverainetät die Form der *Republik* und zwar bestimmter der Demokratie verstanden (denn unter Republik begreift man sonstige mannichfache empirische Vermischungen, die in eine philosophische Betrachtung ohnehin nicht gehören), so ist theils oben (bey §. 273. in der Anmerkung) das Nöthige gesagt, theils kann gegen die entwickelte Idee nicht mehr von solcher Vorstellung die Rede seyn. — In einem Volke, das weder als ein patriarchalischer *Stamm*, noch in dem unentwickelten Zustande, in welchem die Formen der Demokratie oder Aristokratie möglich sind, (s. Anm. ebend.) noch sonst in einem willkührlichen und unorganischen Zustande vorgestellt, sondern als eine in sich entwickelte, wahrhaft organische Totalität gedacht wird, ist die Souverainetät als die Persönlichkeit des Ganzen, und diese in der ihrem Begriffe gemäßen Realität, als die *Person des Monarchen*.

Auf der vorhin bemerkten Stufe, auf welcher die Eintheilung der Verfassungen in Demokratie, Aristokratie und Monarchie gemacht worden ist, dem Standpunkte der noch in sich bleibenden substantiellen Einheit, die noch nicht zu ihrer unendlichen Unterscheidung und Vertiefung in sich gekommen ist, tritt das Moment der *letzten sich selbst bestimmenden Wil-*

lens-

lensentscheidung nicht als *immanentes* organisches Moment des Staates für sich in *eigenthümliche Wirklichkeit* heraus. Immer muß zwar auch in jenen unausgebildeteren Gestaltungen des Staats eine individuelle Spitze, entweder wie in den dahin gehörenden Monarchien, für sich vorhanden seyn, oder wie in den Aristokratien, vornehmlich aber in den Demokratien, sich in den Staatsmännern, Feldherren, nach Zufälligkeit und dem *besonderen* Bedürfniß der Umstände erheben; denn alle Handlung und Wirklichkeit hat ihren Anfang und ihre Vollführung in der entschiedenen Einheit eines Anführers. Aber eingeschlossen in die gediegen bleibende Vereinung der Gewalten, muß solche Subjectivität des Entscheidens theils ihrem Entstehen und Hervortreten nach zufällig, theils überhaupt untergeordnet seyn; nicht anderswo daher als jenseits solcher bedingten Spitzen konnte das unvermischte, reine Entscheiden, ein von außen bestimmendes Fatum, liegen. Als Moment der Idee mußte es in die Existenz treten, aber außerhalb der menschlichen Freyheit und ihres Kreises, den der Staat befaßt, wurzelnd. — Hier liegt der Ursprung des Bedürfnisses, von *Orakeln*, dem *Dämon* (beym *Sokrates*), aus Eingeweiden der Thiere, dem Fressen und Fluge der Vögel u. s. f. die *letzte Entscheidung* über die großen Angelegenheiten und für die wichtigen Momente des Staats zu holen — eine Entscheidung, welche die Menschen, noch nicht die Tiefe des Selbstbewußtseyns erfassend, und aus der Gediegenheit der substantiellen Einheit zu diesem Fürsichseyn gekommen, noch nicht *innerhalb* des menschlichen Seyns zu sehen die Stärke hatten. — Im *Dämon des Sokrates* (vergl. oben §. 138.) können wir den Anfang sehen, daß der sich vorher nur *jenseits* seiner selbst versetzende Wille sich in sich verlegte und sich innerhalb seiner erkannte, — der An-

fang der *sich wissenden* und damit wahrhaften Freyheit. Diese reelle Freyheit der Idee, da sie eben diß ist, jedem der Momente der Vernünftigkeit seine eigene, gegenwärtige, *selbstbewußte* Wirklichkeit zu geben, ist es, welche somit die letzte sich selbst bestimmende Gewißheit, die die Spitze im Begriffe des Willens ausmacht, der Funktion eines Bewußtseyns zutheilt. Diese letzte Selbstbestimmung kann aber nur insofern in die Sphäre der menschlichen Freyheit fallen, als sie die Stellung der *für sich abgesonderten, über alle Besonderung und Bedingung* erhabenen Spitze hat; denn nur so ist sie nach ihrem Begriffe wirklich.

§. 280.

3) Dieses letzte Selbst des Staatswillens ist in dieser seiner Abstraction einfach und daher *unmittelbare* Einzelnheit; in seinem Begriffe selbst liegt hiermit die Bestimmung der *Natürlichkeit*; der Monarch ist daher wesentlich als *dieses* Individuum, abstrahirt von allem anderen Inhalte, und dieses Individuum auf unmittelbare natürliche Weise, durch die natürliche *Geburt*, zur Würde des Monarchen bestimmt.

Dieser Uebergang vom Begriff der reinen Selbstbestimmung in die Unmittelbarkeit des Seyns und damit in die Natürlichkeit ist rein speculativer Natur, seine Erkenntniß gehört daher der logischen Philosophie an. Es ist übrigens im Ganzen derselbe Uebergang, welcher als die Natur des Willens überhaupt bekannt und der Prozeß ist, einen Inhalt aus der Subjectivität (als vorgestellten Zweck), in das Daseyn zu übersetzen. (§. 8.) Aber die eigenthümliche Form der Idee und des Ueberganges, der hier betrachtet wird, ist das *unmittelbare Umschlagen* der reinen Selbstbestim-

mung des Willens (des einfachen Begriffes selbst) in ein *Dieses* und natürliches Daseyn, ohne die Vermittelung durch einen *besondern* Inhalt — (einen Zweck im Handeln). — Im sogenannten *ontologischen Beweise vom Daseyn Gottes* ist es dasselbe Umschlagen des absoluten Begriffes in das Seyn, was die Tiefe der Idee in der neuern Zeit ausgemacht hat, was aber in der neuesten Zeit für das *Unbegreifliche* ausgegeben worden ist, — wodurch man denn, weil nur die Einheit des Begriffs und des Daseyns (§. 23.) die Wahrheit ist, auf das Erkennen der *Wahrheit* Verzicht geleistet hat. Indem das Bewußtseyn des Verstandes diese Einheit nicht in sich hat und bey der *Trennung* der beyden Momente der Wahrheit stehen bleibt, giebt es etwa bey diesem Gegenstande noch einen *Glauben* an jene Einheit zu. Aber indem die Vorstellung des Monarchen, als dem gewöhnlichen Bewußtseyn ganz anheimfallend angesehen wird, so bleibt hier um so mehr der Verstand bey seiner Trennung und den daraus fliessenden Ergebnissen seiner räsonnirenden Gescheutheit stehen, und leugnet dann, daß das Moment der letzten Entscheidung im Staate *an und für sich* (d. i. im Vernunftbegriff) mit der unmittelbaren Natürlichkeit verbunden sey; woraus zunächst die *Zufälligkeit* dieser Verbindung, und indem die absolute Verschiedenheit jener Momente als das Vernünftige behauptet wird, weiter die Unvernünftigkeit solcher Verbindung gefolgert wird, so daß hieran sich die anderen, die Idee des Staats zerrüttenden, Consequenzen knüpfen.

§. 281.

Beyde Momente in ihrer ungetrennten Einheit, das letzte grundlose Selbst des Willens und die damit eben so grundlose Existenz, als der *Natur* anheimgestellte Bestim-

mung, — diese Idee des von der Willkühr Unbewegten macht die Majestät des Monarchen aus. In dieser Einheit liegt die wirkliche Einheit des Staats, welche nur durch diese ihre innere und äußere Unmittelbarkeit, der Möglichkeit, in die Sphäre der Besonderheit, deren Willkühr, Zwecke und Ansichten herabgezogen zu werden, dem Kampf der Faktionen gegen Faktionen um den Thron, und der Schwächung und Zertrümmerung der Staatsgewalt, entnommen ist.

Geburts- und Erbrecht machen den Grund der Legitimität als Grund nicht eines bloß positiven Rechts, sondern zugleich in der Idee aus. — Daß durch die festbestimmte Thronfolge, d. i. die natürliche Succession, bey der Erledigung des Throns den Faktionen vorgebeugt ist, ist eine Seite, die mit Recht für die Erblichkeit desselben längst geltend gemacht worden ist. Diese Seite ist jedoch nur Folge, und zum Grunde gemacht zieht sie die Majestät in die Sphäre des Raisonnements herunter, und giebt ihr, deren Charakter diese grundlose Unmittelbarkeit und diß letzte Insichseyn ist, nicht die ihr immanente Idee des Staates, sondern etwas außer ihr, einen von ihr verschiedenen Gedanken, etwa das Wohl des Staates oder Volkes zu ihrer Begründung. Aus solcher Bestimmung kann wohl die Erblichkeit durch medios terminos gefolgert werden; sie läßt aber auch andere medios terminos und damit andere Consequenzen zu, — und es ist nur zu bekannt, welche Consequenzen aus diesem Wohl des Volkes (salut du peuple) gezogen worden sind. — Deswegen darf auch nur die Philosophie diese Majestät denkend betrachten, denn jede andere Weise der Untersuchung, als die speculative der unendlichen, in sich selbst begründeten Idee, hebt an und für sich die Natur der Majestät auf. — Das Wahlreich scheint leicht die natürlichste Vorstel-

lung zu seyn, d. h. sie liegt der Seichtigkeit des Gedankens am nächsten; weil es die Angelegenheit und das Interesse des Volks sey, das der Monarch zu besorgen habe, so müsse es auch der Wahl des Volkes überlassen bleiben, wen es mit der Besorgung seines Wohls beauftragen wolle, und nur aus dieser Beauftragung entstehe das Recht zur Regierung. Diese Ansicht, wie die Vorstellungen vom Monarchen, als oberstem Staatsbeamten, von einem Vertragsverhältnisse zwischen demselben und dem Volke u. s. f. geht von dem Willen, als *Belieben*, Meynung und Willkühr *der Vielen* aus, — einer Bestimmung, die, wie längst betrachtet worden, in der bürgerlichen Gesellschaft als erste gilt, oder vielmehr sich nur geltend machen will, aber weder das Prinzip der Familie, noch weniger des Staats ist, überhaupt der Idee der Sittlichkeit entgegensteht. — Daß das Wahlreich vielmehr die schlechteste der Institutionen ist, ergiebt sich schon für das Raisonnement aus den *Folgen*, die für dasselbe übrigens nur als etwas *Mögliches* und *Wahrscheinliches* erscheinen, in der That aber wesentlich in dieser Institution liegen. Die Verfassung wird nämlich in einem Wahlreich durch die Natur des Verhältnisses, daß in ihm der *particulaire* Wille zum letzten Entscheidenden gemacht ist, zu einer *Wahlkapitulation*, d. h. zu einer Ergebung der Staatsgewalt auf die Discretion des particulairen Willens, woraus die Verwandlung der besonderen Staatsgewalten in Privateigenthum, die Schwächung und der Verlust der Souverainetät des Staats, und damit seine innere Auflösung und äußere Zertrümmerung, hervorgeht.

§. 282.

Aus der Souverainetät des Monarchen fließt das *Begnadigungs*-Recht der Verbrecher, denn ihr nur

kommt die Verwirklichung der Macht des Geistes zu, das Geschehene ungeschehen zu machen, und im Vergeben und Vergessen das Verbrechen zu vernichten.

Das Begnadigungsrecht ist eine der höchsten Anerkennungen der Majestät des Geistes. — Diß Recht gehört übrigens zu den Anwendungen oder Reflexen der Bestimmungen der höheren Sphäre auf eine vorhergehende. — Dergleichen Anwendungen aber gehören der besonderen Wissenschaft an, die ihren Gegenstand in seinem empirischen Umfange abzuhandeln hat. (vergl. §. 270. Anm. *). Zu solchen Anwendungen gehört auch, daß die Verletzungen des Staats überhaupt, oder der Souverainetät, Majestät und der Persönlichkeit des Fürsten, unter den Begriff des Verbrechens, der früher (§. 95. bis 102.) vorgekommen ist, subsumirt, und zwar als die *höchsten* Verbrechen, die besondere Verfahrungsart u. s. f. bestimmt werden.

§. 283.

Das *zweyte* in der Fürstengewalt enthaltene ist das Moment der *Besonderheit*, oder des bestimmten Inhalts und der Subsumtion desselben unter das Allgemeine. Insofern es eine besondere Existenz erhält, sind es oberste berathende Stellen und Individuen, die den Inhalt der vorkommenden Staatsangelegenheiten oder der aus vorhandenen Bedürfnissen nöthig werdenden gesetzlichen Bestimmungen, mit ihren *objectiven* Seiten, den Entscheidungsgründen, darauf sich beziehenden Gesetzen, Umständen u. s. f. zur Entscheidung vor den Monarchen bringen. Die Erwählung der *Individuen* zu diesem Geschäfte wie deren Entfernung fällt, da sie es mit der unmittelbaren Person des Monarchen zu thun haben, in seine unbeschränkte Willkühr.

§. 284.

Insofern das *Objective* der Entscheidung, die Kenntniß des Inhalts und der Umstände, die gesetzlichen und andere Bestimmungsgründe, allein der *Verantwortung*, d. i. des Beweises der Objectivität fähig ist und daher einer von dem persönlichen Willen des Monarchen als solchem unterschiedenen Berathung zukommen kann, sind diese berathenden Stellen oder Individuen allein der Verantwortung unterworfen, die eigenthümliche Majestät des Monarchen, als die letzte entscheidende Subjectivität ist aber über alle Verantwortlichkeit für die Regierungshandlungen erhoben.

§. 285.

Das *dritte* Moment der fürstlichen Gewalt betrifft das an und für sich Allgemeine, welches in subjectiver Rücksicht in dem *Gewissen des Monarchen*, in objectiver Rücksicht im *Ganzen der Verfassung* und in den *Gesetzen* besteht; die fürstliche Gewalt setzt insofern die anderen Momente voraus, wie jedes von diesen sie voraussetzt.

§. 286.

Die *objective Garantie* der fürstlichen Gewalt, der rechtlichen Succession nach der Erblichkeit des Thrones u. s. f. liegt darin, daß wie diese Sphäre ihre von den anderen durch die Vernunft bestimmten Momenten ausgeschiedene Wirklichkeit hat, eben so die anderen für sich die eigenthümlichen Rechte und Pflichten ihrer Bestimmung haben; jedes Glied, indem es sich für sich erhält, erhält im vernünftigen Organismus eben damit die anderen in ihrer Eigenthümlichkeit.

Die monarchische Verfassung zur erblichen nach Primogenitur festbestimmten Thronfolge herausgear-

beitet zu haben, so daß sie hiermit zum patriarchalischen Prinzip, von dem sie geschichtlich ausgegangen ist, aber in der höheren Bestimmung als die absolute Spitze eines organisch entwickelten Staats zurück geführt worden, ist eins der späteren Resultate der Geschichte, das für die öffentliche Freyheit und vernünftige Verfassung am wichtigsten ist, obgleich es, wie vorhin bemerkt, wenn schon respektirt, doch häufig am wenigsten begriffen wird. Die ehemaligen bloßen Feudalmonarchien, so wie die Despotien zeigen in der Geschichte darum diese Abwechselung von Empörungen, Gewaltthaten der Fürsten, innerlichen Kriegen, Untergang fürstlicher Individuen und Dynastien, und die daraus hervorgehende innere und äußere, allgemeine Verwüstung und Zerstörung, weil in solchem Zustand die Theilung des Staatsgeschäfts, indem seine Theile Vasallen, Pascha's u. s. f. übertragen sind, nur mechanisch, nicht ein Unterschied der Bestimmung und Form, sondern nur ein Unterschied größerer oder geringerer Gewalt ist. So erhält und bringt jeder Theil, indem er sich erhält, nur sich und darin nicht zugleich die anderen hervor, und hat zur unabhängigen Selbstständigkeit alle Momente vollständig an ihm selbst. Im organischen Verhältnisse, in welchem Glieder, nicht Theile, sich zu einander verhalten, erhält jedes die anderen, indem es *seine eigne* Sphäre erfüllt, jedem ist für die *eigene* Selbsterhaltung, eben so die Erhaltung der *anderen* Glieder substantieller Zweck und Product. Die Garantieen, nach denen gefragt wird, es sey für die Festigkeit der Thronfolge, der fürstlichen Gewalt überhaupt, für Gerechtigkeit, öffentliche Freyheit, u. s. f. sind Sicherungen durch *Institutionen*. Als *subjective* Garantieen können Liebe des Volks, Charakter, Eyde, Gewalt u. s. f. angesehen werden, aber so wie von *Verfassung* gesprochen wird, ist die Rede nur von *objectiven* Garantieen.

den Institutionen, d. i. den organisch verschränkten und sich bedingenden Momenten. So sind sich öffentliche Freyheit überhaupt, und Erblichkeit des Thrones gegenseitige Garantieen, und stehen im absoluten Zusammenhang, weil die öffentliche Freyheit die vernünftige Verfassung ist, und die Erblichkeit der fürstlichen Gewalt das, wie gezeigt, in ihrem Begriffe liegende Moment.

B.

Die Regierungs-Gewalt.

§. 287.

Von der Entscheidung ist die Ausführung und Anwendung der fürstlichen Entscheidungen, überhaupt das Fortführen und im Stande Erhalten des bereits Entschiedenen, der vorhandenen Gesetze, Einrichtungen, Anstalten für gemeinschaftliche Zwecke u. dergl. unterschieden. Diß Geschäft der Subsumtion überhaupt begreift die Regierungsgewalt in sich, worunter eben so die richterlichen und polizeylichen Gewalten begriffen sind, welche unmittelbarer auf das Besondere der bürgerlichen Gesellschaft Beziehung haben, und das allgemeine Interesse in diesen Zwecken geltend machen.

§. 288.

Die gemeinschaftlichen besonderen Interessen, die in die bürgerliche Gesellschaft fallen, und außer dem an und für sich seyenden Allgemeinen des Staats selbst liegen (§. 256.) haben ihre Verwaltung in den Corporationen (§. 251.) der Gemeinden und sonstiger Gewerbe und Stände und deren Obrigkeiten, Vorsteher, Verwalter und dergleichen. Insofern diese Angelegenheiten, die sie besorgen, einerseits das Privateigenthum und Interesse dieser besondern Sphären sind, und nach dieser Seite ihre Autorität mit auf dem Zutrauen ihrer Standesgenossen und Bürgerschaften beruhet, andererseits diese Kreise den höheren Interessen des Staats untergeordnet seyn müssen, wird sich für die Besetzung dieser Stellen im All-

gemeinen eine Mischung von gemeiner Wahl dieser Interessenten und von einer höheren Bestätigung und Bestimmung ergeben.

§. 289.

Die *Festhaltung des allgemeinen Staatsinteresses* und des *Gesetzlichen* in diesen besonderen Rechten und die Zurückführung derselben auf jenes erfordert eine Besorgung durch Abgeordnete der Regierungsgewalt, die executiven *Staatsbeamten* und die höheren berathenden insofern collegialisch constituirten Behörden, welche in den obersten, den Monarchen berührenden Spitzen, zusammenlaufen.

Wie die bürgerliche Gesellschaft der Kampfplatz des individuellen Privatinteresses Aller gegen Alle ist, so hat hier der Conflict desselben gegen die gemeinschaftlichen besonderen Angelegenheiten, und dieser zusammen mit jenem gegen die höheren Gesichtspunkte und Anordnungen des Staats, seinen Sitz. Der Corporationsgeist, der sich in der Berechtigung der besondern Sphären erzeugt, schlägt in sich selbst zugleich in den Geist des Staats um, indem er an dem Staate das Mittel der Erhaltung der besondern Zwecke hat. Diß ist das Geheimniß des Patriotismus der Bürger nach dieser Seite, daß sie den Staat als ihre Substanz wissen, weil er ihre besondern Sphären, deren Berechtigung und Autorität wie deren Wohlfahrt, erhält. In dem Corporationsgeist, da er die *Einwurzelung des Besonderen in das Allgemeine unmittelbar* enthält, ist insofern die Tiefe und die Stärke des Staates, die er in der *Gesinnung* hat.

Die Verwaltung der Corporations-angelegenheiten durch ihre eigenen Vorsteher wird, da sie zwar ihre eigenthümlichen Interessen und Angelegenheiten, aber

unvollständiger den Zusammenhang der entfernteren Bedingungen und die allgemeinen Gesichtspunkte kennen und vor sich haben, häufig ungeschickt seyn — außerdem daß weitere Umstände dazu beytragen, z. B. die nahe Privatberührung und sonstige Gleichheit der Vorsteher mit den ihnen auch untergeordnet seyn sollenden, ihre mannichfachere Abhängigkeit u. s. f. Diese eigene Sphäre kann aber, als dem Moment der formellen Freyheit überlassen angesehen werden, wo das eigene Erkennen, Beschließen und Ausführen, so wie die kleinen Leidenschaften und Einbildungen einen Tummelplatz haben, sich zu ergehen, — und diß um so mehr, je weniger der Gehalt der Angelegenheit, die dadurch verdorben, weniger gut, mühseliger u. s. f. besorgt wird, für das Allgemeinere des Staats von Wichtigkeit ist, und je mehr die mühselige oder thörichte Besorgung solcher geringfügiger Angelegenheit in directem Verhältnisse mit der Befriedigung und Meynung von sich steht, die daraus geschöpft wird.

§. 290.

In dem Geschäfte der Regierung findet sich gleichfalls die Theilung der Arbeit (§. 198.) ein. Die Organisation der Behörden hat insofern die formelle, aber schwierige Aufgabe, daß von unten, wo das bürgerliche Leben concret ist, dasselbe auf concrete Weise regiert werde, daß diß Geschäft aber in seine abstracte Zweige getheilt sey, die von eigenthümlichen Behörden als unterschiedenen Mittelpunkten behandelt werden, deren Wirksamkeit nach unten, so wie in der obersten Regierungsgewalt in eine concrete Uebersicht wieder zusammenlaufe.

§. 291.

Die Regierungsgeschäfte sind objectiver, für sich ihrer Substanz nach bereits entschiedener Natur (§. 287.)

und durch *Individuen* zu vollführen und zu verwirklichen. Zwischen beyden liegt keine unmittelbare natürliche Verknüpfung; die Individuen sind daher nicht durch die natürliche Persönlichkeit und die Geburt dazu bestimmt. Für ihre Bestimmung zu denselben ist das objective Moment die Erkenntniß und der Erweis ihrer Befähigung, — ein Erweis, der dem Staate sein Bedürfniß, und als die einzige Bedingung zugleich jedem Bürger die Möglichkeit, sich dem allgemeinen Stand zu widmen, sichert.

§. 292.

Die subjective Seite, daß *dieses* Individuum aus mehreren, deren es, da hier das Objective nicht (wie z. B. bey der Kunst) in Genialität liegt, nothwendig unbestimmt *Mehrere* gibt, unter denen der Vorzug nichts absolut bestimmbares ist, zu einer Stelle gewählt und ernannt, und zur Führung des öffentlichen Geschäfts bevollmächtigt wird, diese Verknüpfung des Individuums und des Amtes, als zweyer für sich gegeneinander immer zufälligen Seiten, kommt der fürstlichen, als der entscheidenden und souverainen Staatsgewalt zu.

§. 293.

Die besonderen Staatsgeschäfte, welche die Monarchie den Behörden übergiebt, machen einen Theil der *objectiven* Seite der dem Monarchen innewohnenden Souverainetät aus; ihr bestimmter *Unterschied* ist eben so durch die Natur der Sache gegeben; und wie die Thätigkeit der Behörden eine Pflichterfüllung, so ist ihr Geschäft auch ein der Zufälligkeit entnommenes Recht.

§. 294.

Das Individuum, das durch den souverainen Act (§. 292.) einem amtlichen Berufe verknüpft ist, ist auf seine

Pflichterfüllung, das Substantielle seines Verhältnisses, als Bedingung dieser Verknüpfung angewiesen, in welcher es *als Folge* dieses substantiellen Verhältnisses das Vermögen und die gesicherte Befriedigung seiner Besonderheit (§. 264.) und Befreyung seiner äußern Lage und Amtsthätigkeit von sonstiger subjectiver Abhängigkeit und Einfluß findet.

Der Staat zählt nicht auf willkührliche, beliebige Leistungen (eine Rechtspflege z. B., die von fahrenden Rittern ausgeübt wurde) eben weil sie beliebig und willkührlich sind, und sich die Vollführung der Leistungen nach subjectiven Ansichten, eben so wie die beliebige Nichtleistung und die Ausführung subjectiver Zwecke vorbehalten. Das andere Extrem zum fahrenden Ritter wäre in Beziehung auf den Staatsdienst das des *Staatsbedienten*, der bloß nach der *Noth*, ohne wahrhafte Pflicht und eben so ohne Recht seinem Dienste verknüpft wäre. — Der Staatsdienst fodert vielmehr die Aufopferung selbstständiger und beliebiger Befriedigung subjectiver Zwecke, und gibt eben damit das Recht, sie in der pflichtmäßigen Leistung aber nur in ihr zu finden. Hierin liegt nach dieser Seite die Verknüpfung des allgemeinen und besonderen Interesses, welche den Begriff und die innere Festigkeit des Staats ausmacht (§. 260.) — Das Amtsverhältniß ist gleichfalls kein *Vertragsverhältniß* (§. 75.), obgleich ein gedoppeltes Einwilligen und ein Leisten von beyden Seiten vorhanden ist. Der Bedienstete ist nicht für eine einzelne zufällige Dienstleistung berufen, wie der Mandatarius, sondern legt das Hauptinteresse seiner geistigen und besonderen Existenz in diß Verhältniß. Eben so ist es nicht eine ihrer Qualität nach äußerliche, nur besondere Sache, die er zu leisten hätte und die ihm anvertraut wäre; der *Werth* einer solchen ist als inneres von ihrer Aeußerlichkeit verschieden und wird bey der Nichtlei-

stung des Stipulirten noch nicht verletzt (§. 77.). Was aber der Staatsdiener zu leisten hat, ist wie es unmittelbar ist, ein Werth an und für sich. Das Unrecht durch Nichtleistung oder positive Verletzung (dienstwidrige Handlung, und beydes ist eine solche) ist daher Verletzung des allgemeinen Inhalts selbst, (vergleichen §. 95. ein negativ unendliches Urtheil,) deswegen Vergehen oder auch Verbrechen. — Durch die gesicherte Befriedigung des besonderen Bedürfnisses ist die äußere Noth gehoben, welche, die Mittel dazu auf Kosten der Amtsthätigkeit und Pflicht zu suchen, veranlassen kann. In der allgemeinen Staatsgewalt finden die mit seinen Geschäften Beauftragten Schutz gegen die andere subjective Seite, gegen die Privatleidenschaften der Regierten, deren Privatinteresse u. s. f. durch das Geltendmachen des Allgemeinen dagegen, beleidigt wird.

§. 295.

Die Sicherung des Staats und der Regierten gegen den Mißbrauch der Gewalt von Seiten der Behörden und ihrer Beamten liegt einerseits unmittelbar in ihrer Hierarchie und Verantwortlichkeit, andererseits in der Berechtigung der Gemeinden, Corporationen, als wodurch die Einmischung subjectiver Willkühr in die den Beamten anvertraute Gewalt für sich gehemmt und die in das einzelne Benehmen nicht reichende Kontrolle von Oben, von Unten ergänzt wird.

Im Benehmen und in der Bildung der Beamten liegt der Punkt, wo die Gesetze und Entscheidungen der Regierung die Einzelnheit berühren und in der Wirklichkeit geltend gemacht werden. Diß ist somit die Stelle, von welcher die Zufriedenheit und das Zutrauen der Bürger zur Regierung, so wie die Ausführung oder Schwächung und Vereitelung ihrer Ab-

sichten nach der Seite abhängt, daß die Art und Weise der Ausführung von der Empfindung und Gesinnung leicht so hoch angeschlagen wird, als der Inhalt des Auszuführenden selbst, der schon für sich eine Last enthalten kann. In der Unmittelbarkeit und Persönlichkeit dieser Berührung liegt es, daß die Controlle von Oben von dieser Seite unvollständiger ihren Zweck erreicht, der auch an dem gemeinschaftlichen Interesse der Beamten als eines gegen die Untergebenen und gegen die Obern sich zusammenschließenden Standes, Hindernisse finden kann, deren Beseitigung insbesondere bey etwa sonst noch unvollkommenern Institutionen, das höhere Eingreifen der Souverainetät (wie z. B. Friedrichs II. in der berüchtigt gemachten Müller Arnoldschen Sache) erfodert und berechtigt.

§. 296.

Daß aber die Leidenschaftlosigkeit, Rechtlichkeit und Milde des Benehmens Sitte werde, hängt theils mit der directen sittlichen und Gedankenbildung zusammen, welche dem, was die Erlernung der sogenannten Wissenschaften der Gegenstände dieser Sphären, die erforderliche Geschäftseinübung, die wirkliche Arbeit u. s. f. von Mechanismus und dergleichen in sich hat, das geistige Gleichgewicht hält; theils ist die Größe des Staats ein Hauptmoment, wodurch sowohl das Gewicht von Familien- und anderen Privatverbindungen geschwächt, als auch Rache, Haß und andere solche Leidenschaften ohnmächtiger und damit stumpfer werden; in der Beschäftigung mit den in dem großen Staate vorhandenen großen Interessen gehen für sich diese subjectiven Seiten unter und erzeugt sich die Gewohnheit allgemeiner Interessen, Ansichten und Geschäfte.

§. 297.

Die Mitglieder der Regierung und die Staatsbeamten machen den Hauptheil des Mittelstandes aus, in welchen die gebildete Intelligenz und das rechtliche Bewußtseyn der Masse eines Volkes fällt. Daß er nicht die isolirte Stellung einer Aristokratie nehme und Bildung und Geschicklichkeit nicht zu einem Mittel der Willkühr und einer Herrenschaft werde, wird durch die Institutionen der Souverainetät von Oben herab, und der Corporations-Rechte von Unten herauf, bewirkt.

So hatte sich vormals die Rechtspflege, deren Object das eigenthümliche Interesse aller Individuen ist, dadurch, daß die Kenntniß des Rechts sich in Gelehrsamkeit und fremde Sprache und die Kenntniß des Rechtsganges in verwickelten Formalismus verhüllte, in ein Instrument des Gewinns und der Beherrschung verwandelt.

C.

Die gesetzgebende Gewalt.

§. 298.

Die gesetzgebende Gewalt betrifft die Gesetze als solche, insofern sie weiterer Fortbestimmung bedürfen, und die ihrem Inhalte nach ganz allgemeinen innern Angelegenheiten. Diese Gewalt ist selbst ein Theil der Verfassung, welche ihr vorausgesetzt ist und insofern an und für sich außer deren directen Bestimmung liegt, aber in der Fortbildung der Gesetze und in dem fortschreitenden Charakter der allgemeinen Regierungsangelegenheiten ihre weitere Entwickelung erhält.

§. 299.

Diese Gegenstände bestimmen sich in Beziehung auf die Individuen näher nach den zwey Seiten α) was durch den Staat ihnen zu Gute kömmt und sie zu genießen und β) was sie demselben zu leisten haben. Unter jenem sind die privatrechtlichen Gesetze überhaupt, die Rechte der Gemeinden und Corporationen und ganz allgemeine Veranstaltungen und indirect (§. 298.) das Ganze der Verfassung begriffen. Das zu Leistende aber kann nur, indem es auf Geld, als den existirenden allgemeinen Werth der Dinge und der Leistungen, reducirt wird, auf eine gerechte Weise und zugleich auf eine Art bestimmt werden, daß die besonderen Arbeiten und Dienste, die der Einzelne leisten kann, durch seine Willkühr vermittelt werden.

Was Gegenstand der allgemeinen Gesetzgebung und was der Bestimmung der Administrativ-Behörden und der Regulirung der Regierung überhaupt anheim zu

stellen sey, läßt sich zwar im Allgemeinen so unterscheiden, daß in jene nur das dem Inhalte nach ganz Allgemeine der gesetzlichen Bestimmungen, in diese aber das Besondere und die Art und Weise der *Exekution* falle. Aber völlig bestimmt ist diese Unterscheidung schon dadurch nicht, daß das Gesetz, damit es Gesetz, nicht ein bloßes Gebot überhaupt sey, (Wie „du sollst nicht tödten," vergl. mit Anm. zum §. 140. S. 144.) in sich *bestimmt* seyn muß; je bestimmter es aber ist, desto mehr nähert sich sein Inhalt der Fähigkeit, so wie es ist, ausgeführt zu werden. Zugleich aber würde die so weit gehende Bestimmung den Gesetzen eine empirische Seite geben, welche in der wirklichen Ausführung Abänderungen unterworfen werden müßte, was dem Charakter von Gesetzen Abbruch thäte. In der organischen Einheit der Staatsgewalten liegt es selbst, daß es Ein Geist ist, der das Allgemeine festsetzt, und der es zu seiner bestimmten Wirklichkeit bringt und ausführt. — Es kann im Staate zunächst auffallen, daß von den vielen Geschicklichkeiten, Besitzthümern, Thätigkeiten, Talenten, und darin liegenden unendlich mannigfaltigen lebendigen *Vermögen*, die zugleich mit Gesinnung verbunden sind, der Staat keine directe Leistung fodert, sondern nur das *eine* Vermögen in Anspruch nimmt, das als *Geld* erscheint. — Die Leistungen, die sich auf die Vertheidigung des Staats gegen Feinde beziehen, gehören erst zu der Pflicht der folgenden Abtheilung. In der That ist das Geld aber nicht ein *besonderes* Vermögen neben den übrigen, sondern es ist das Allgemeine derselben, insofern sie sich zu der Aeußerlichkeit des Daseyns produciren, in der sie als eine *Sache* gefaßt werden können. Nur an dieser äußerlichsten Spitze ist die *quantitative* Bestimmtheit und damit die Gerechtigkeit und Gleichheit der Leistungen möglich. — *Plato* läßt in seinem Staate

die Individuen den besondern Ständen durch die Obern zutheilen, und ihnen ihre besondern Leistungen auflegen (vergl. §. 185. Anm.); in der Feudal-Monarchie hatten Vasallen eben so unbestimmte Dienste, aber auch in ihrer Besonderheit z. B. das Richteramt u. s. f. zu leisten; die Leistungen im Orient, Egypten für die unermeßlichen Architekturen u. s. f. sind eben so von besonderer Qualität u. s. f. In diesen Verhältnissen mangelt das Prinzip der subjectiven Freyheit, daß das substantielle Thun des Individuums, das in solchen Leistungen ohnehin seinem Inhalte nach ein Besonderes ist, durch seinen besonderen Willen vermittelt sey; — ein Recht, das allein durch die Foderung der Leistungen in der Form des allgemeinen Werthes möglich, und das der Grund ist, der diese Verwandlung herbeygeführt hat.

§. 300.

In der gesetzgebenden Gewalt als Totalität sind zunächst die zwey andern Momente wirksam, das monarchische als dem die höchste Entscheidung zukommt, — die Regierungsgewalt als das, mit der concreten Kenntniß und Uebersicht des Ganzen in seinen vielfachen Seiten und den darin festgewordenen wirklichen Grundsätzen, so wie mit der Kenntniß der Bedürfnisse der Staatsgewalt insbesondere, berathende Moment, — endlich das ständische Element.

§. 301.

Das ständische Element hat die Bestimmung, daß die allgemeine Angelegenheit nicht nur an sich, sondern auch für sich, d. i. daß das Moment der subjectiven formellen Freyheit, das öffentliche Bewußtseyn als em-

pirische Allgemeinheit der Ansichten und Gedanken der Vielen, darin zur Existenz komme.

Der Ausdruck: die Vielen, (οἱ πολλοί) bezeichnet die empirische Allgemeinheit richtiger, als das gäng und gäbe: Alle. Denn wenn man sagen wird, daß es sich von selbst verstehe, daß unter diesen Allen zunächst wenigstens die Kinder, Weiber u. s. f. nicht gemeynt seyen, so versteht es sich hiemit noch mehr von selbst, daß man den ganz bestimmten Ausdruck: Alle nicht gebrauchen sollte, wo es sich um noch etwas ganz Unbestimmtes handelt. — Es sind überhaupt so unsäglich viele schiefe und falsche Vorstellungen und Redensarten über Volk, Verfassung und Stände in den Umlauf der Meynung gekommen, daß es eine vergebliche Mühe wäre, sie aufführen, erörtern und berichtigen zu wollen. Die Vorstellung, die das gewöhnliche Bewußtseyn über die Nothwendigkeit oder Nützlichkeit der Concurrenz von Ständen zunächst vor sich zu haben pflegt, ist vornemlich etwa, daß die Abgeordnete aus dem Volk oder gar das Volk es am besten verstehen müsse, was zu seinem Besten diene, und daß es den ungezweifelt besten Willen für dieses Beste habe. Was das erstere betrifft, so ist vielmehr der Fall, daß das Volk, insofern mit diesem Worte ein besonderer Theil der Mitglieder eines Staats bezeichnet ist, den Theil ausdrückt, der nicht weiß was er will. Zu wissen was man will, und noch mehr was der an und für sich seyende Wille, die Vernunft, will, ist die Frucht tiefer Erkenntniß und Einsicht, welche eben nicht die Sache des Volks ist. — Die Gewährleistung, die für das allgemeine Beste und die öffentliche Freyheit in den Ständen liegt, findet sich bey einigem Nachdenken nicht in der besonderen Einsicht derselben — denn die höchsten Staatsbeamten haben nothwendig tiefere und umfassendere Einsicht in

die Natur der Einrichtungen und Bedürfnisse des Staats, so wie die größere Geschicklichkeit und Gewohnheit dieser Geschäfte und können ohne Stände das Beste thun, wie sie auch fortwährend bey den ständischen Versammlungen das Beste thun müssen, — sondern sie liegt theils wohl in einer Zuthat von Einsicht der Abgeordneten vornemlich in das Treiben der den Augen der höheren Stellen ferner stehenden Beamten, und insbesondere in dringendere und speziellere Bedürfnisse und Mängel, die sie in concreter Anschauung vor sich haben, theils aber in derjenigen Wirkung, welche die zu erwartende Censur Vieler und zwar eine öffentliche Censur mit sich führt, schon im Voraus die beste Einsicht auf die Geschäfte und vorzulegenden Entwürfe zu verwenden und sie nur den reinsten Motiven gemäß einzurichten — eine Nöthigung, die eben so für die Mitglieder der Stände selbst wirksam ist. Was aber den vorzüglich guten Willen der Stände für das allgemeine Beste betrifft, so ist schon oben (§. 272. Anm.) bemerkt worden, daß es zu der Ansicht des Pöbels, dem Standpunkte des Negativen überhaupt gehört, bey der Regierung einen bösen oder weniger guten Willen vorauszusetzen; — eine Voraussetzung, die zunächst, wenn in gleicher Form geantwortet werden sollte, die Recrimination zur Folge hätte, daß die Stände, da sie von der Einzelnheit, dem Privat-Standpunkt und den besonderen Interessen herkommen, für diese auf Kosten des allgemeinen Interesses ihre Wirksamkeit zu gebrauchen geneigt seyen, da hingegen die andern Momente der Staatsgewalt schon für sich auf den Standpunkt des Staates gestellt, und dem allgemeinen Zwecke gewidmet sind. Was hiermit die Garantie überhaupt betrifft, welche besonders in den Ständen liegen soll, so theilt auch jede andere der Staat Institutionen diß mit ihnen, eine Garantie des öffentlichen Wohls und der vernünf-

eigen Freyheit zu seyn, und es gibt darunter Institutionen, wie die Souverainetät des Monarchen, die Erblichkeit der Thronfolge, Gerichtsverfassung u. s. f. in welchen diese Garantie noch in viel stärkerem Grade liegt. Die eigenthümliche Begriffsbestimmung der Stände ist deshalb darin zu suchen, daß in ihnen das subjective Moment der allgemeinen Freyheit, die eigene Einsicht und der eigene Wille der Sphäre, die in dieser Darstellung bürgerliche Gesellschaft genannt worden ist, in Beziehung auf den Staat zur Existenz kommt. Daß diß Moment eine Bestimmung der zur Totalität entwickelten Idee ist, diese innere Nothwendigkeit, welche nicht mit äußeren Nothwendigkeiten und Nützlichkeiten zu verwechseln ist, folgt wie überall, aus dem philosophischen Gesichtspunkte.

§. 302.

Als vermittelndes Organ betrachtet stehen die Stände zwischen der Regierung überhaupt einerseits, und dem in die besondern Sphären und Individuen aufgelösten Volke andererseits. Ihre Bestimmung fordert an sie so sehr den Sinn und die Gesinnung des Staats und der Regierung, als der Interessen der besonderen Kreise und der Einzelnen. Zugleich hat diese Stellung die Bedeutung einer mit der organisirten Regierungsgewalt gemeinschaftlichen Vermittelung, daß weder die fürstliche Gewalt als Extrem isolirt, und dadurch als bloße Herrschergewalt und Willkühr erscheine; noch daß die besonderen Interessen der Gemeinden, Corporationen und der Individuen sich isoliren, oder noch mehr daß die Einzelnen nicht zur Darstellung einer Menge und eines Hauffens, zu einem somit unorganischen Meynen und Wollen, und zur bloß massenhaften Gewalt gegen den organischen Staat kommen.

Es gehört zu den wichtigsten logischen Einsichten, daß ein bestimmtes Moment, das als im Gegensatze stehend die Stellung eines Extrems hat, es dadurch zu seyn aufhört und organisches Moment ist, daß es zugleich Mitte ist. Bey dem hier betrachteten Gegenstand ist es um so wichtiger, diese Seite herauszuheben, weil es zu den häufigen aber höchst gefährlichen Vorurtheilen gehört, Stände hauptsächlich im Gesichtspunkte des Gegensatzes gegen die Regierung, als ob diß ihre wesentliche Stellung wäre, vorzustellen. Organisch, d. i. in die Totalität aufgenommen, beweist sich das ständische Element nur durch die Function der Vermittlung. Damit ist der Gegensatz selbst zu einem Schein herabgesetzt. Wenn er, insofern er seine Erscheinung hat, nicht bloß die Oberfläche beträfe, sondern wirklich ein substantieller Gegensatz würde, so wäre der Staat in seinem Untergange begriffen. — Das Zeichen, daß der Widerstreit nicht dieser Art ist, ergiebt sich der Natur der Sache nach dadurch, wenn die Gegenstände desselben nicht die wesentlichen Elemente des Staatsorganismus, sondern speziellere und gleichgültigere Dinge betreffen, und die Leidenschaft, die sich doch an diesen Inhalt knüpft, zur Partheisucht um ein bloß subjectives Interesse, etwa um die höheren Staatsstellen, wird.

§. 303.

Der allgemeine, näher dem Dienst der Regierung sich widmende Stand, hat unmittelbar in seiner Bestimmung, das Allgemeine zum Zwecke seiner wesentlichen Thätigkeit zu haben; in dem ständischen Elemente der gesetzgebenden Gewalt kommt der Privatstand zu einer politischen Bedeutung und Wirksamkeit. Derselbe kann nun dabey weder als bloße ungeschiedene Masse, noch als eine in ihre Atome aufgelöste Menge erscheinen, son-

dern als *das was er bereits ist*, nämlich unterschieden in den auf das substantielle Verhältniß, und in den auf die besondern Bedürfnisse und die sie vermittelnde Arbeit sich gründenden *Stand*. (§. 201. ff.) Nur so knüpft sich in dieser Rücksicht wahrhaft das im Staate wirkliche *Besondere* an das Allgemeine an.

Diß gehet gegen eine andere gangbare Vorstellung, daß, indem der Privatstand zur Theilnahme an der allgemeinen Sache in der gesetzgebenden Gewalt erhoben wird, er dabey in Form der *Einzelnen* erscheinen müsse, sey es daß sie Stellvertreter für diese Funktion wählen, oder daß gar selbst jeder eine Stimme dabey exerciren solle. Diese atomistische, abstracte Ansicht verschwindet schon in der Familie wie in der bürgerlichen Gesellschaft, wo der Einzelne, nur als Mitglied eines Allgemeinen zur Erscheinung kommt. Der *Staat* aber ist wesentlich eine Organisation von solchen Gliedern, die *für sich Kreise* sind, und in ihm soll sich kein Moment als eine unorganische Menge zeigen. Die *Vielen* als Einzelne, was man gerne unter Volk versteht, sind wohl ein *Zusammen*, aber nur als die *Menge*, — eine formlose Masse, deren Bewegung und Thun eben damit nur elementarisch, vernunftlos, wild und fürchterlich wäre. Wie man in Beziehung auf Verfassung noch vom *Volke*, dieser unorganischen Gesammtheit, sprechen hört, so kann man schon zum Voraus wissen, daß man nur Allgemeinheiten und schiefe Deklamationen zu erwarten hat. — Die Vorstellung, welche die in jenen Kreisen schon vorhandenen Gemeinwesen, wo sie ins Politische, d. i. in den Standpunkt der *höchsten concreten Allgemeinheit* eintreten, wieder in eine Menge von Individuen auflöst, hält eben damit das bürgerliche und das politische Leben von einander getrennt, und stellt dieses, so zu sagen, in die Luft, da seine Basis

nur die abstracte Einzelnheit der Willkühr und Meynung, somit das Zufällige, nicht eine an und für sich feste und berechtigte Grundlage seyn würde. — Obgleich in den Vorstellungen sogenannter Theorien die Stände der bürgerlichen Gesellschaft überhaupt, und die Stände in politischer Bedeutung weit auseinander liegen, so hat doch die Sprache noch diese Vereinigung erhalten, die früher ohnehin vorhanden war.

§. 304.

Den in den früheren Sphären bereits vorhandenen Unterschied der Stände, enthält das politisch-ständische Element zugleich in seiner eigenen Bestimmung. Seine zunächst abstracte Stellung, nämlich des Extrems der empirischen Allgemeinheit gegen das fürstliche oder monarchische Prinzip überhaupt, — in der nur die Möglichkeit der Uebereinstimmung, und damit eben so die Möglichkeit feindlicher Entgegensetzung liegt, — diese abstracte Stellung wird nur dadurch zum vernünftigen Verhältnisse, (zum Schlusse, vergl. Anm. zu §. 302.) daß ihre Vermittelung zur Existenz kommt. Wie von Seiten der fürstlichen Gewalt die Regierungsgewalt (§. 300.) schon diese Bestimmung hat, so muß auch von der Seite der Stände aus ein Moment derselben nach der Bestimmung gekehrt seyn, wesentlich als das Moment der Mitte zu existiren.

§. 305.

Der eine der Stände der bürgerlichen Gesellschaft enthält das Prinzip, das für sich fähig ist, zu dieser politischen Beziehung constituirt zu werden, der Stand der natürlichen Sittlichkeit nämlich, der das Familienleben und in Rücksicht der Subsistenz den Grundbesitz zu seiner Ba-

ſis, ſomit in Rückſicht ſeiner Beſonderheit ein auf ſich be- ruhendes Wollen, und die Naturbeſtimmung, welche das fürſtliche Element in ſich ſchließt, mit dieſem gemein hat.

§. 306.

Für die politiſche Stellung und Bedeutung wird er näher conſtituirt, inſofern ſein Vermögen eben ſo unabhän- gig vom Staatsvermögen, als von der Unſicherheit des Ge- werbes, der Sucht des Gewinns und der Veränderlichkeit des Beſitzes überhaupt, — wie von der Gunſt der Regie- rungsgewalt ſo von der Gunſt der Menge, und ſelbſt ge- gen die eigene Willkühr dadurch feſtgeſtellt iſt, daß die für dieſe Beſtimmung berufenen Mitglieder dieſes Stan- des, des Rechts der anderen Bürger, theils über ihr gan- zes Eigenthum frey zu disponiren, theils es nach der Gleichheit der Liebe zu den Kindern, an ſie übergehend zu wiſſen, entbehren; — das Vermögen wird ſo ein unver- äußerliches, mit dem Majorate belaſtetes Erbgut.

§. 307.

Das Recht dieſes Theils des ſubſtantiellen Standes iſt auf dieſe Weiſe zwar einerſeits auf das Naturprinzip der Familie gegründet, dieſes aber zugleich durch harte Auf- opferungen für den politiſchen Zweck verkehrt, womit dieſer Stand weſentlich an die Thätigkeit für dieſen Zweck angewieſen, und gleichfalls in Folge hievon ohne die Zu- fälligkeit einer Wahl durch die Geburt dazu berufen und berechtigt iſt. Damit hat er die feſte, ſubſtantielle Stellung zwiſchen der ſubjectiven Willkühr oder Zufällig- keit der beyden Extreme, und wie er (ſ. vorherg. §.) ein Gleichniß des Moments der fürſtlichen Gewalt in ſich trägt, ſo theilt er auch mit dem anderen Extreme die im

übrigen gleichen Gebürfnisse und gleichen Rechte, und wird so zugleich Stütze des Thrones und der Gesellschaft.

§. 308.

In den andern Theil des ständischen Elements fällt die bewegliche Seite der bürgerlichen Gesellschaft, die äußerlich wegen der Menge ihrer Glieder, wesentlich aber wegen der Natur ihrer Bestimmung und Beschäftigung, nur durch Abgeordnete eintreten kann. Insofern diese von der bürgerlichen Gesellschaft abgeordnet werden, liegt es unmittelbar nahe, daß diß diese thut als das, was sie ist, — somit nicht als in die Einzelnen atomistisch aufgelöst und nur für einen einzelnen und temporären Act sich auf einen Augenblick ohne weitere Haltung versammelnd, sondern als in ihre ohnehin constituirten Genossenschaften, Gemeinden und Corporationen gegliedert, welche auf diese Weise einen politischen Zusammenhang erhalten. In ihrer Berechtigung zu solcher von der fürstlichen Gewalt aufgerufenen Abordnung, wie in der Berechtigung des ersten Standes zur Erscheinung (§. 307.) findet die Existenz der Stände und ihrer Versammlung eine constituirte, eigenthümliche Garantie.

Daß Alle einzeln an der Berathung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten des Staats Antheil haben sollen, weil diese Alle, Mitglieder des Staats und dessen Angelegenheiten die Angelegenheiten Aller sind, bey denen sie mit ihrem Wissen und Willen zu seyn ein Recht haben, — diese Vorstellung, welche das democratische Element ohne alle vernünftige Form in den Staatsorganismus, der nur durch solche Form es ist, setzen wollte, liegt darum so nahe, weil sie bey der abstracten Bestimmung, Mitglied des Staats zu seyn, stehen

bleibt, und das oberflächliche Denken sich an Abstraktionen hält. Die vernünftige Betrachtung, das Bewußtseyn der Idee, ist concret, und trifft insofern mit dem wahrhaften praktischen Sinne, der selbst nichts anderes als der vernünftige Sinn, der Sinn der Idee ist, zusammen, — der jedoch nicht mit bloßer Geschäftsroutine und dem Horizonte einer beschränkten Sphäre zu verwechseln ist. Der concrete Staat ist das in seine besonderen Kreise gegliederte Ganze; das Mitglied des Staates ist ein Mitglied eines solchen Standes; nur in dieser seiner objectiven Bestimmung kann es im Staate in Betracht kommen. Seine allgemeine Bestimmung überhaupt enthält das gedoppelte Moment, Privatperson und als denkendes eben so sehr Bewußtseyn und Wollen des Allgemeinen zu seyn; dieses Bewußtseyn und Wollen aber ist nur dann nicht leer, sondern erfüllt und wirklich lebendig, wenn es mit der Besonderheit, — und diese ist der besondere Stand und Bestimmung, — erfüllt ist; oder das Individuum ist Gattung, hat aber seine immanente allgemeine Wirklichkeit als nächste Gattung. — Seine wirkliche und lebendige Bestimmung für das Allgemeine erreicht es daher zunächst in seiner Sphäre der Corporation, Gemeinde u. s. f. (§. 251.), wobey ihm offen gelassen ist, durch seine Geschicklichkeit in jede, für die es sich befähigt, worunter auch der allgemeine Stand gehört, einzutreten. Eine andere Voraussetzung, die in der Vorstellung, daß Alle an den Staats-Angelegenheiten Theil haben sollen, liegt, daß nämlich Alle sich auf diese Angelegenheiten verstehen, ist eben so abgeschmackt, als man sie dessen ungeachtet häufig hören kann. In der öffentlichen Meynung (s. §. 316.) aber ist jedem der Weg offen, auch sein subjectives Meynen über das Allgemeine zu äußern und geltend zu machen. —

§. 309.

Da die Abordnung zur Berathung und Beschließung über die allgemeinen Angelegenheiten geschieht, hat sie den Sinn, daß durch das Zutrauen solche Individuen dazu bestimmt werden, die sich besser auf diese Angelegenheiten verstehen, als die Abordnenden, wie auch, daß sie nicht das besondere Interesse einer Gemeinde, Corporation gegen das allgemeine, sondern wesentlich dieses geltend machen. Sie haben damit nicht das Verhältniß, committirte oder Instructionen überbringende Mandatarien zu seyn, um so weniger als die Zusammenkunft die Bestimmung hat, eine lebendige, sich gegenseitig unterrichtende und überzeugende, gemeinsam berathende Versammlung zu seyn.

§. 310.

Die Garantie der diesem Zweck entsprechenden Eigenschaften und der Gesinnung, — da das unabhängige Vermögen schon in dem ersten Theile der Stände sein Recht verlangt, — zeigt sich bey dem zweiten Theile, der aus dem beweglichen und veränderlichen Elemente der bürgerlichen Gesellschaft hervorgeht, vornemlich in der, durch wirkliche Geschäftsführung, in obrigkeitlichen oder Staatsämtern erworbenen und durch die That bewährten Gesinnung, Geschicklichkeit und Kenntniß der Einrichtungen und Interessen des Staats und der bürgerlichen Gesellschaft, und dem dadurch gebildeten und erprobten obrigkeitlichen Sinn und Sinn des Staats.

Die subjective Meynung von sich findet leicht die Foderung solcher Garantien, wenn sie in Rücksicht auf das sogenannte Volk gemacht wird, überflüßig, ja selbst etwa beleidigend. Der Staat hat aber das Objective, nicht eine subjective Meynung und deren Selbstzutrauen zu seiner Bestimmung; die Individuen

können nur das für ihn seyn, was an ihnen objectiv erkennbar und erprobt ist, und er hat hierauf bey diesem Theile des ständischen Elements um so mehr zu sehen, als derselbe seine Wurzel in den auf das Besondere gerichteten Interessen und Beschäftigungen hat, wo die Zufälligkeit, Veränderlichkeit und Willkühr ihr Recht sich zu ergehen hat. — Die äußere Bedingung, ein gewisses Vermögen, erscheint bloß für sich genommen, als das einseitige Extrem der Aeußerlichkeit gegen das andere eben so einseitige, das bloß subjective Zutrauen und die Meynung der Wählenden. Eins wie das andere macht in seiner Abstraction einen Contrast gegen die concreten Eigenschaften, die zur Berathung von Staatsgeschäften erforderlich, und die in den im §. 302. angedeuteten Bestimmungen enthalten sind. — Ohnehin hat bey der Wahl zu obrigkeitlichen und anderen Aemtern der Genossenschaften und Gemeinden die Eigenschaft des Vermögens schon die Sphäre, wo sie ihre Wirkung hat ausüben können, besonders wenn manche dieser Geschäfte unentgeldlich verwaltet werden, und direct in Rücksicht auf das ständische Geschäft, wenn die Mitglieder keinen Gehalt beziehen. —

§. 311.

Die Abordnung als von der bürgerlichen Gesellschaft ausgehend, hat ferner den Sinn, daß die Abgeordneten mit deren speziellen Bedürfnissen, Hindernissen, besondern Interessen bekannt seyen, und ihnen selbst angehören. Indem sie nach der Natur der bürgerlichen Gesellschaft von ihren verschiedenen Corporationen ausgeht (§. 308.), und die einfache Weise dieses Ganges nicht durch Abstractionen und die atomistischen Vorstellungen gestört wird, so erfüllt sie damit unmittelbar jenen Gesichtspunkt, und Wählen ist entweder überhaupt etwas überflüßiges oder reducirt

sich auf ein geringes Spiel der Meynung und der Willkühr. —

Es bietet sich von selbst das Interesse dar, daß unter den Abgeordneten sich für jeden besonderen großen Zweig der Gesellschaft, z. B. für den Handel, für die Fabriken u. s. f. Individuen befinden, die ihn gründlich kennen und ihm selbst angehören; — in der Vorstellung eines losen unbestimmten Wählens ist dieser wichtige Umstand nur der Zufälligkeit preis gegeben. Jeder solcher Zweig hat aber gegen den andern gleiches Recht, repräsentirt zu werden. Wenn die Abgeordneten als Repräsentanten betrachtet werden, so hat diß einen organisch vernünftigen Sinn nur dann, daß sie nicht Repräsentanten als von Einzelnen, von einer Menge seyen, sondern Repräsentanten einer der wesentlichen Sphären der Gesellschaft, Repräsentanten ihrer großen Interessen. Das Repräsentiren hat damit auch nicht mehr die Bedeutung, daß Einer an der Stelle eines Andern sey, sondern das Interesse selbst ist in seinem Repräsentanten wirklich gegenwärtig, so wie der Repräsentant für sein eigenes objectives Element da ist. — Von dem Wählen durch die vielen Einzelnen kann noch bemerkt werden, daß nothwendig besonders in großen Staaten, die Gleichgültigkeit gegen das Geben seiner Stimme, als die in der Menge eine unbedeutende Wirkung hat, eintritt, und die Stimmberechtigten, diese Berechtigung mag ihnen als etwas noch so hohes angeschlagen und vorgestellt werden, eben zum Stimmgeben nicht erscheinen; — so daß aus solcher Institution vielmehr das Gegentheil ihrer Bestimmung erfolgt, und die Wahl in die Gewalt Weniger, einer Parthei, somit des besonderen, zufälligen Interesses fällt, das gerade neutralisirt werden sollte.

§. 312.

§. 312.

Von den zwey im ständischen Elemente enthaltenen Seiten (§. 305. 308.) bringt jede in die Berathung eine besondere Modifikation; und weil überdem das eine Moment die eigenthümliche Funktion der Vermittlung innerhalb dieser Sphäre und zwar zwischen Existirenden hat, so ergibt sich für dasselbe gleichfalls eine abgesonderte Existenz; die ständische Versammlung wird sich somit in zwey Kammern theilen.

§. 313.

Durch diese Sonderung erhält nicht nur die Reife der Entschließung vermittelst einer Mehrheit von Instanzen ihre größere Sicherung, und wird die Zufälligkeit einer Stimmung des Augenblicks, wie die Zufälligkeit, welche die Entscheidung durch die Mehrheit der Stimmenanzahl annehmen kann, entfernt, sondern vornemlich kommt das ständische Element weniger in den Fall, der Regierung direct gegenüber zu stehen, oder im Falle das vermittelnde Moment sich gleichfalls auf der Seite des zweyten Standes befindet, wird das Gewicht seiner Ansicht um so mehr verstärkt, als sie so unpartheiischer und sein Gegensatz neutralisirt erscheint.

§. 314.

Da die Institution von Ständen nicht die Bestimmung hat, daß durch sie die Angelegenheit des Staats an sich aufs beste berathen und beschlossen werde, von welcher Seite sie nur einen Zuwachs ausmachen (§. 301.), sondern ihre unterscheidende Bestimmung darin besteht, daß in ihrem Mitwissen, Mitberathen und Mitbeschließen über die allgemeinen Angelegenheiten, in Rücksicht der an der Regierung nicht theilhabenden Glieder der bürgerlichen Ge-

sellschaft, das Moment der formellen Freyheit sein Recht erlange, so erhält zunächst das Moment der allgemeinen Kenntniß, durch die Oeffentlichkeit der Ständeverhandlungen seine Ausdehnung.

§. 315.

Die Eröffnung dieser Gelegenheit von Kenntnissen hat die allgemeinere Seite, daß so die öffentliche Meynung erst zu wahrhaften Gedanken und zur Einsicht in den Zustand und Begriff des Staates und dessen Angelegenheiten, und damit erst zu einer Fähigkeit, darüber vernünftiger zu urtheilen, kommt; sodann auch die Geschäfte, die Talente, Tugenden und Geschicklichkeiten der Staatsbehörden und Beamten kennen und achten lernt. Wie diese Talente an solcher Oeffentlichkeit eine mächtige Gelegenheit der Entwickelung und einen Schauplatz hoher Ehre erhalten, so ist sie wieder das Heilmittel gegen den Eigendünkel der Einzelnen und der Menge und ein Bildungsmittel für diese und zwar eines der größten.

§. 316.

Die formelle subjective Freyheit, daß die Einzelnen als solche ihr eigenes Urtheilen, Meynen und Rathen über die allgemeinen Angelegenheiten haben und äußern, hat in dem Zusammen, welches öffentliche Meynung heißt, ihre Erscheinung. Das an und für sich Allgemeine, das Substantielle und Wahre, ist darin mit seinem Gegentheile, dem für sich Eigenthümlichen und Besonderen des Meynens der Vielen verknüpft; diese Existenz ist daher der vorhandene Widerspruch ihrer selbst, — das Erkennen als Erscheinung; die Wesentlichkeit eben so unmittelbar als die Unwesentlichkeit.

§. 317.

Die öffentliche Meynung enthält daher in sich die ewigen substantiellen Prinzipien der Gerechtigkeit, den wahrhaften Inhalt und das Resultat der ganzen Verfassung, Gesetzgebung und des allgemeinen Zustandes überhaupt, in Form des **gesunden Menschenverstandes**, als der durch alle in Gestalt von Vorurtheilen hindurch gehenden sittlichen Grundlage, so wie die wahrhaften Bedürfnisse und richtigen Tendenzen der Wirklichkeit. — Zugleich wie diß Innere ins Bewußtseyn tritt, und in allgemeinen Sätzen zur Vorstellung kommt, theils für sich, theils zum Behuf des concreten Raisonnirens über Begebenheiten, Anordnungen und Verhältnisse des Staats und gefühlte Bedürfnisse, so tritt die ganze Zufälligkeit des Meynens, seine Unwissenheit und Verkehrung, falsche Kenntniß und Beurtheilung ein. Indem es dabey um das Bewußtseyn der **Eigenthümlichkeit** der Ansicht und Kenntniß zu thun ist, so ist eine Meynung, je schlechter ihr Inhalt ist, desto eigenthümlicher; denn das Schlechte ist das in seinem Inhalte ganz Besondere und Eigenthümliche, das Vernünftige dagegen das an und für sich Allgemeine, und das **Eigenthümliche** ist das, worauf das **Meynen sich etwas einbildet.**

Es ist darum nicht für eine Verschiedenheit subjectiver Ansicht zu halten, wenn es das Einemal heißt;

Vox populi, vox dei;

und das andere Mal (bey Ariosto*) z. B.);

Che'l Volgare ignorante ogn' un riprenda
E parli più di quel che meno intenda.

*) Oder bey Göthe:
Zuschlagen kann die Masse,
Da ist sie respektabel;
Urtheilen gelingt ihr miserabel.

Beydes liegt zumal in der öffentlichen Meynung. — Indem in ihr Wahrheit und endloser Irrthum so unmittelbar vereinigt ist, so ist es mit dem einen oder dem anderen nicht wahrhafter *Ernst*. Womit es Ernst ist, diß kann schwer zu unterscheiden scheinen; in der That wird es diß auch seyn, wenn man sich an die *unmittelbare Aeußerung* der öffentlichen Meynung hält. Indem aber das Substantielle ihr Inneres ist, so ist es nur mit diesem wahrhaft Ernst; diß kann aber nicht aus ihr, sondern eben darum, weil es das Substantielle ist, nur aus und für sich selbst erkannt werden. Welche Leidenschaft in das Gemeynte auch gelegt sey, und wie ernsthaft behauptet oder angegriffen und gestritten werde, so ist diß kein Kriterium über das, um was es in der That zu thun sey; aber diß Meynen würde am allerwenigsten sich darüber verständigen lassen, daß seine Ernsthaftigkeit nichts Ernstliches sey. — Ein großer Geist hat die Frage zur öffentlichen Beantwortung aufgestellt, *ob es erlaubt sey, ein Volk zu täuschen?* Man müßte antworten, daß ein Volk über seine substantielle Grundlage, das *Wesen* und bestimmten Charakter seines Geistes sich nicht täuschen lasse, aber über die Weise, wie es diesen weiß und nach dieser Weise seine Handlungen, Ereignisse u. s. f. beurtheilt, — von *sich selbst* getäuscht wird. —

§. 318.

Die öffentliche Meynung verdient daher eben so *geachtet*, als *verachtet* zu werden, dieses nach ihrem concreten Bewußtseyn und Aeußerung, jenes nach ihrer wesentlichen Grundlage, die, mehr oder weniger getrübt, in jenes Concrete nur scheint. Da sie in ihr nicht den Maaßstab der Unterscheidung noch die Fähigkeit hat, die substantielle Seite zum bestimmten Wissen in sich herauf zu heben, so

ist die Unabhängigkeit von ihr, die erste formelle Bedingung zu etwas Großem und Vernünftigem (in der Wirklichkeit wie in der Wissenschaft). Dieses kann seinerseits sicher seyn, daß sie es sich in der Folge gefallen lassen, anerkennen und es zu einem ihrer Vorurtheile machen werde.

§. 319.

Die Freyheit der öffentlichen Mittheilung — (deren eines Mittel, die Presse, was es an weitreichender Berührung vor dem andern, der mündlichen Rede, voraus hat, ihm dagegen an der Lebendigkeit zurück steht) — die Befriedigung jenes prickelnden Triebes, seine Meynung zu sagen und gesagt zu haben, hat ihre directe Sicherung in den ihre Ausschweifungen theils verhindernden, theils bestrafenden polizeylichen und Rechtsgesetzen und Anordnungen; die indirecte Sicherung aber in der Unschädlichkeit, welche vornemlich in der Vernünftigkeit der Verfassung, der Festigkeit der Regierung, dann auch in der Oeffentlichkeit der Stände-Versammlungen begründet ist, — in letzterem, insofern sich in diesen Versammlungen die gediegene und gebildete Einsicht über die Interessen des Staats ausspricht, und Anderen wenig Bedeutendes zu sagen übrig läßt, hauptsächlich die Meynung ihnen benommen wird, als ob solches Sagen von eigenthümlicher Wichtigkeit und Wirkung sey; — ferner aber in der Gleichgültigkeit und Verachtung gegen seichtes und gehässiges Reden, zu der es sich nothwendig bald heruntergebracht hat.

Preßfreyheit definiren als die Freyheit, zu reden und zu schreiben, was man will, steht dem parallel, wenn man die Freyheit überhaupt als die Freyheit angibt, zu thun, was man will. — Solches Reden gehört der noch ganz ungebildeten Rohheit und Oberflächlichkeit des Vorstellens an. Es ist

übrigens der Natur der Sache nach nirgends, daß der Formalismus so hartnäckig festhält und so wenig sich verständigen läßt, als in dieser Materie. Denn der Gegenstand ist das Flüchtigste, Zufälligste, Besonderste, Zufälligste des Meynens in unendlicher Mannigfaltigkeit des Inhalts und der Wendungen; über die directe Aufforderung zum Diebstahl, Mord, Aufruhr u. s. f. hinaus liegt die Kunst und Bildung der Aeußerung, die für sich als ganz allgemein und unbestimmt erscheint, aber theils zugleich auch eine ganz bestimmte Bedeutung versteckt, theils mit Consequenzen zusammenhängt, die nicht wirklich ausgedrückt sind und von denen es unbestimmbar ist, sowohl ob sie richtig folgen, als auch ob sie in jener Aeußerung enthalten seyn sollen. Diese Unbestimmbarkeit des Stoffes und der Form läßt die Gesetze darüber diejenige Bestimmtheit nicht erreichen, welche vom Gesetz gefordert wird, und macht das Urtheil, indem Vergehen, Unrecht, Verletzung hier die besonderste *subjectiveste* Gestalt haben, gleichfalls zu einer ganz *subjectiven* Entscheidung. Außerdem ist die Verletzung an die Gedanken, die Meynung und den Willen der Anderen gerichtet, diese sind das Element, in welchem sie eine Wirklichkeit erlangt; dieses Element gehört aber der Freyheit der Anderen an, und es hängt daher von diesen ab, ob jene verletzende Handlung eine wirkliche That ist. — Gegen die Gesetze kann daher sowohl ihre Unbestimmtheit aufgezeigt werden, als sich für die Aeußerung Wendungen und Formirungen des Ausdrucks erfinden lassen, wodurch man die Gesetze umgeht oder die richterliche Entscheidung als ein subjectives Urtheil behauptet wird. Ferner kann dagegen, wenn die Aeußerung als eine *verletzende That* behandelt wird, behauptet werden, daß es keine That, sondern sowohl nur ein *Meynen* und *Denken* als nur ein *Sagen* sey; so wird in einem Athem aus der bloßen Sub-

jectivität des Inhalts und der Form, aus der *Unbedeutenheit* und *Unwichtigkeit* eines bloßen Meynens und Sagens die *Straflosigkeit* desselben, und für eben dieses Meynen als für mein und zwar *geistigstes* Eigenthum und für das Sagen als für die Aeußerung und Gebrauch dieses meines Eigenthums, der *hohe Respekt* und *Achtung* gefordert. — Das Substantielle aber ist und bleibt, daß Verletzung der Ehre von Individuen überhaupt, Verläumdung, Schmähung, Verächtlichmachung der Regierung, ihrer Behörden und Beamten, der Person des Fürsten insbesondere, Verhöhnung der Gesetze, Aufforderung zum Aufruhr u. s. f. Verbrechen, Vergehen mit den mannichfaltigsten Abstufungen sind. Die größere Unbestimmbarkeit, welche solche Handlungen durch das Element erhalten, worin sie ihre Aeußerung haben, hebt jenen ihren substantiellen Charakter nicht auf, und hat deswegen nur die Folge, daß der *subjective* Boden, auf welchem sie begangen werden, auch die *Natur* und *Gestalt* der *Reaction* bestimmt; dieser Boden des Vergehens selbst ist es, welcher in der Reaction, sey sie nun als polizeyliche Verhinderung der Verbrechen, oder als eigentliche Strafe bestimmt, die Subjectivität der Ansicht, Zufälligkeit u. dergl. zur Nothwendigkeit macht. Der Formalismus legt sich hier, wie immer darauf, aus *einzelnen* Seiten, die der äußerlichen Erscheinung angehören, und aus Abstractionen, die er daraus schöpft, die substantielle und concrete Natur der Sache weg zu raisonniren. — Die *Wissenschaften* aber, da sie, wenn sie nemlich anders Wissenschaften sind, sowohl sich überhaupt nicht auf dem Boden des Meynens und subjectiver Ansichten befinden, als auch ihre Darstellung nicht in der Kunst der Wendungen, des Anspielens, halben Aussprechens und Versteckens, sondern in dem unzweydeutigen, bestimmten und offenen Aussprechen der Bedeu-

tung und des Sinnes besteht, fallen nicht unter die Categorie dessen, was die öffentliche Meynung ausmacht (§. 316.). — Uebrigens, indem, wie vorhin bemerkt, das Element, in welchem die Ansichten und deren Aeußerungen, als solche zu einer *ausgeführten Handlung* werden, und ihre wirkliche Existenz erreichen, die Intelligenz, Grundsätze, Meynungen *Anderer* sind, so hängt diese Seite der Handlungen, ihre eigentliche Wirkung und die *Gefährlichkeit* für die Individuen, die Gesellschaft und den Staat, (vergl. §. 218.) auch von der Beschaffenheit dieses Bodens ab, wie ein Funke auf einen Pulverhaufen geworfen eine ganz andere Gefährlichkeit hat, als auf feste Erde, wo er spurlos vergeht. — Wie daher die wissenschaftliche Aeußerung ihr Recht, und ihre Sicherung in ihrem Stoffe und Inhalt hat, so kann das Unrecht der Aeußerung auch eine Sicherung, oder wenigstens eine Duldung in der Verachtung erhalten, in welche sie sich versetzt hat. Ein Theil solcher für sich auch gesetzlich strafbaren Vergehen kann auf die Rechnung derjenigen Art von *Nemesis* kommen, welche die innere Ohnmacht, die sich durch die überwiegenden Talente und Tugenden gedrückt fühlt, auszuüben gedrungen ist, um gegen solche Uebermacht zu sich selbst zu kommen, und der eigenen Nichtigkeit ein Selbstbewußtseyn wiederzugeben, wie die römischen Soldaten an ihren Imperatoren im Triumphzug, für den harten Dienst und Gehorsam, vornämlich dafür daß ihr Name in jener Ehre nicht zum Zählen kam, durch Spottlieder eine harmlosere Nemesis ausübten, und sich in eine Art von Gleichgewicht mit ihnen setzten. Jene schlechte und gehässige Nemesis wird durch die Verachtung um ihren Effect gebracht, und dadurch, wie das Publikum, das etwa einen Kreis um solche Geschäftigkeit bildet, auf die bedeutungslose Schaden-

freude und die eigene Verdammniß, die sie in sich hat, beschränkt.

§. 320.

Die *Subjectivität*, welche als Auflösung des bestehenden Staatslebens in dem seine Zufälligkeit geltend machen wollenden, und sich eben so zerstörenden Meynen und Raisonniren, ihre *äußerlichste* Erscheinung hat, hat ihre wahrhafte Wirklichkeit in ihrem Gegentheile, der *Subjectivität*, als identisch mit dem substantiellen Willen, welche den Begriff der fürstlichen Gewalt ausmacht, und welche als *Idealität* des Ganzen in dem bisherigen noch nicht zu ihrem Rechte und Daseyn gekommen ist.

II.

Die Souverainetät gegen Aussen.

§. 321.

Die Souverainetät nach Innen (§. 278.) ist diese Idealität insofern, als die Momente des Geistes und seiner Wirklichkeit, des Staates, in ihrer Nothwendigkeit entfaltet sind, und als Glieder desselben bestehen. Aber der Geist als in der Freyheit unendlich negative Beziehung auf sich, ist eben so wesentlich Für-sich-seyn, das den bestehenden Unterschied in sich aufgenommen hat, und damit ausschließend ist. Der Staat hat in dieser Bestimmung Individualität, welche wesentlich als Individuum, und im Souverain als wirkliches, unmittelbares Individuum ist (§. 279.).

§. 322.

Die Individualität, als ausschließendes Für-sich-seyn erscheint als Verhältniß zu andern Staaten, deren jeder selbstständig gegen die andern ist. Indem in dieser Selbstständigkeit das Für-sich-seyn des wirklichen Geistes sein Daseyn hat, ist sie die erste Freyheit und die höchste Ehre eines Volkes.

Diejenigen, welche von Wünschen einer Gesammtheit, die einen mehr oder weniger selbstständigen Staat ausmacht und ein eigenes Centrum hat, sprechen, — von Wünschen, diesen Mittelpunkt und seine Selbstständigkeit zu verlieren, um mit einem Anderen ein Ganzes auszumachen, wissen wenig von der Natur einer Gesammtheit und dem Selbstgefühl, das ein Volk in seiner Unabhängigkeit hat. — Die erste Gewalt, in

welcher Staaten geschichtlich auftreten, ist daher diese Selbstständigkeit überhaupt, wenn sie auch ganz abstract ist, und keine weitere innere Entwickelung hat; es gehört deswegen zu dieser ursprünglichen Erscheinung, daß ein Individuum an ihrer Spitze steht, Patriarch, Stammeshaupt u. s. f.

§. 323.

Im *Daseyn* erscheint so diese *negative* Beziehung des Staates auf sich, als Beziehung eines *Andern* auf ein *Anderes*, und als ob das Negative ein *Aeußerliches* wäre. Die Existenz dieser negativen Beziehung hat darum die Gestalt eines Geschehens und der Verwickelung mit zufälligen Begebenheiten, die *von Außen* kommen. Aber sie ist sein höchstes *eigenes* Moment, — seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm, — die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigenthum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, die Nichtigkeit derselben zum Daseyn und Bewußtseyn bringt.

§. 324.

Diese Bestimmung, mit welcher das Interesse und das Recht der Einzelnen als ein verschwindendes Moment gesetzt ist, ist zugleich das *Positive* nämlich ihrer nicht zufälligen und veränderlichen, sondern *an und für sich seyenden* Individualität. Diß Verhältniß und die Anerkennung desselben ist daher ihre substantielle Pflicht, — die Pflicht, durch Gefahr und Aufopferung ihres Eigenthums und Lebens, ohnehin ihres Meynens und alles dessen, was von selbst in dem Umfange des Lebens begriffen ist, diese substantielle Individualität, die Unabhängigkeit und Souverainetät des Staats zu erhalten.

Es gibt eine sehr schiefe Berechnung, wenn bey der Foderung dieser Aufopferung der Staat nur als bürgerliche Gesellschaft, und als sein Endzweck nur die *Sicherung* des Lebens und *Eigenthums* der Individuen betrachtet wird; denn diese Sicherheit wird nicht durch die Aufopferung dessen erreicht, was *gesichert* werden soll; — im Gegentheil. — In dem Angegebenen liegt das sittliche *Moment des Krieges*, der nicht als absolutes Uebel und als eine bloß äußere Zufälligkeit zu betrachten ist, welche, sey es in was es wolle, in den Leidenschaften der Machthabenden oder der Völker, in Ungerechtigkeiten u. s. f. überhaupt in solchem, das nicht seyn soll, seinen somit selbst zufälligen Grund habe. Was von der Natur des Zufälligen ist, dem widerfährt das Zufällige, und dieses Schicksal eben ist somit die Nothwendigkeit, — wie überhaupt der Begriff und die Philosophie den Gesichtspunkt der bloßen Zufälligkeit verschwinden macht und in ihr, als dem *Schein*, ihr Wesen, die Nothwendigkeit, erkennt. Es ist *nothwendig*, daß das Endliche, Besitz und Leben als Zufälliges *gesetzt* werde, weil diß der Begriff des Endlichen ist. Diese Nothwendigkeit hat einerseits die Gestalt von Naturgewalt und alles Endliche ist sterblich und vergänglich. Im sittlichen Wesen aber, dem Staate, wird der Natur diese Gewalt abgenommen, und die Nothwendigkeit zum Werke der Freyheit, einem Sittlichen erhoben; — jene Vergänglichkeit wird ein *gewolltes* Vorübergehen, und die zum Grunde liegende Negativität zur substantiellen eigenen Individualität des sittlichen Wesens. — Der Krieg als der Zustand, in welchem mit der Eitelkeit der zeitlichen Güter und Dinge, die sonst eine erbauliche Redensart zu seyn pflegt, Ernst gemacht wird, ist hiermit das Moment, worin die Idealität des *Besonderen ihr Recht erhält* und Wirklichkeit wird; — er hat die höhere Bedeutung,

daß durch ihn, wie ich es anderwärts ausgedrückt habe, „die sittliche Gesundheit der Völker in ihrer Indifferenz gegen das Festwerden der endlichen Bestimmtheiten erhalten wird, wie die Bewegung der Winde die See vor der Fäulniß bewahrt, in welche sie eine dauernde Ruhe, wie die Völker ein dauernder oder gar ein ewiger Friede versetzen würde“ — Daß diß übrigens *nur* philosophische Idee, oder wie man es anders auszudrücken pflegt, eine Rechtfertigung der *Vorsehung* ist, und daß die wirklichen Kriege noch einer anderen Rechtfertigung bedürfen, davon hernach. — Daß die Idealität, welche im Kriege als in einem zufälligen Verhältnisse nach Außen liegend, zum Vorschein kommt, und die Idealität, nach welcher die inneren Staatsgewalten organische Momente des Ganzen sind, — dieselbe ist, kommt in der geschichtlichen Erscheinung unter andern in der Gestalt vor, daß glückliche Kriege innere Unruhen verhindert und die innere Staatsmacht befestigt haben. Daß Völker die Souverainetät nach Innen nicht ertragen wollend oder fürchtend, von Andern unterjocht werden, und mit um so weniger Erfolg und Ehre sich für ihre Unabhängigkeit bemüht haben, je weniger es nach Innen zu einer ersten Einrichtung der Staatsgewalt kommen konnte, (— ihre Freyheit ist gestorben an der Furcht zu sterben —); — daß Staaten, welche die Garantie ihrer Selbstständigkeit nicht in ihrer bewaffneten Macht, sondern in anderen Rücksichten haben, (wie z. B. gegen Nachbaren unverhältnißmäßig kleine Staaten) bey einer innern Verfassung bestehen können, die für sich weder Ruhe nach Innen, noch nach Außen verbürgte u. s. f. — sind Erscheinungen, die eben dahin gehören.

§. 325.

Indem die Aufopferung für die Individualität des Staates das substantielle Verhältniß Aller und hiermit *all-*

gemeine Pflicht ist, so wird es zugleich als die Eine Seite der Idealität gegen die Realität des besondern Bestehens, selbst zu einem besondern Verhältniß, und ihm ein eigener Stand, der **Stand der Tapferkeit** gewidmet.

§. 326.

Zwiste der Staaten mit einander können irgend eine **besondere** Seite ihres Verhältnisses zum Gegenstand haben; für diese Zwiste hat auch der **besondere**, der Vertheidigung des Staats gewidmete, Theil seine Hauptbestimmung. Insofern aber der Staat als solcher, seine Selbstständigkeit, in Gefahr kommt, so ruft die Pflicht alle seine Bürger zu seiner Vertheidigung auf. Wenn so das Ganze zur Macht geworden, und aus seinem innern Leben in sich nach Aussen gerissen ist, so gehet damit der Vertheidigungskrieg in Eroberungskrieg über.

Daß die bewaffnete Macht des Staats, ein **stehendes Heer**, und die Bestimmung für das besondere Geschäft seiner Vertheidigung zu einem **Stande** wird, ist dieselbe Nothwendigkeit, durch welche die anderen besondern Momente, Interessen und Geschäfte zu einer Ehe, zu Gewerbs-, Staats-, Geschäfts- u. s. f. Ständen werden. Das Raisonnement, das an Gründen herüber und hinüber gehet, ergehet sich in Betrachtungen über die größern Vortheile oder über die größern Nachtheile der Einführung stehender Heere, und die Meynung entscheidet sich gern für das Letztere, weil der Begriff der Sache schwerer zu fassen ist als einzelne und äußerliche Seiten, und dann weil die Interessen und Zwecke der Besonderheit (die Kosten mit ihren Folgen, größern Auflagen u. s. f.) in dem Bewußtseyn der bürgerlichen Gesellschaft für höher angeschlagen werden, als das an und für sich nothwendige, das auf diese Weise nur als ein Mittel für jene gilt.

§. 327.

Die Tapferkeit ist für sich eine **formelle** Tugend, weil sie die höchste Abstraction der Freyheit von allen besonderen Zwecken, Besitzen, Genuß und Leben, aber diese Negation auf eine **äußerlich-wirkliche** Weise, und die Entäußerung, als **Vollführung**, an ihr selbst nicht geistiger Natur ist, die innere Gesinnung dieser oder jener Grund und ihr wirkliches Resultat auch nicht **für sich** und nur für andere seyn kann.

§. 328.

Der Gehalt der Tapferkeit als Gesinnung liegt in dem wahrhaften absoluten Endzweck, der **Souverainetät** des Staates; — die **Wirklichkeit** dieses Endzwecks als Werk der Tapferkeit hat das Hingeben der persönlichen Wirklichkeit zu ihrer Vermittlung. Diese Gestalt enthält daher die Härte der höchsten Gegensätze, die **Entäußerung** selbst aber als **Existenz** der Freyheit; — die höchste **Selbstständigkeit** des **Fürsichseyns**, deren Existenz zugleich in dem Mechanischen einer **äußern Ordnung** und des **Dienstes** ist, — gänzlichen Gehorsam und Abthun des eigenen Meynens und Raisonnirens, so **Abwesenheit** des eigenen Geistes, und intensivste und umfassende augenblickliche **Gegenwart** des Geistes und Entschlossenheit, — das feindseligste und dabey persönlichste Handeln gegen Individuen, bey vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen.

Das Leben daran setzen, ist freylich mehr als den Tod nur fürchten, aber ist sonach das bloß Negative, und hat darum keine Bestimmung und Werth für sich; — das Positive, der Zweck und Inhalt giebt diesem Muthe erst die Bedeutung; Räuber, Mörder, mit einem Zwecke, welcher Verbrechen ist, Abentheurer

mit einem sich in seiner Meynung gemachten Zwecke u. s. f. haben auch jenen Muth, das Leben daran zu setzen. — Das Princip der modernen Welt, der *Gedanke* und das *Allgemeine*, hat der Tapferkeit die höhere Gestalt gegeben, daß ihre Aeußerung mechanischer zu seyn scheint und nicht als Thun dieser *besondern* Person, sondern nur als *Gliedes* eines Ganzen, — eben so daß sie als nicht gegen einzelne Personen, sondern gegen ein feindseliges Ganze überhaupt gekehrt, somit der persönliche Muth als ein nicht persönlicher erscheint. Jenes Princip hat darum das *Feuergewehr* erfunden, und nicht eine zufällige Erfindung dieser Waffe hat die bloß persönliche Gestalt der Tapferkeit in die abstractere verwandelt.

§. 329.

Seine Richtung nach Außen hat der Staat darin, daß er ein individuelles Subject ist. Sein Verhältniß zu Andern, fällt daher in die *fürstliche Gewalt*, der es deswegen unmittelbar und allein zukommt, die bewaffnete Macht zu befehligen, die Verhältnisse mit den anderen Staaten durch Gesandte u. s. f. zu unterhalten, Krieg und Frieden, und andere Tractaten zu schließen.

B.

Das äußere Staatsrecht.

§. 330.

Das äußere Staatsrecht geht von dem *Verhältnisse* selbstständiger Staaten aus; was *an und für sich* in demselben ist, erhält daher die Form des *Sollens*, weil, daß es wirklich ist, auf *unterschiedenen souverainen Willen* beruht.

§. 331.

Das Volk als Staat ist der Geist in seiner substantiellen Vernünftigkeit und unmittelbaren Wirklichkeit, daher die absolute Macht auf *Erden*; ein Staat ist folglich gegen den andern in souverainer Selbstständigkeit. Als solcher *für den andern zu seyn*, d. i. von ihm *anerkannt zu seyn*, ist seine erste absolute Berechtigung. Aber diese Berechtigung ist zugleich nur formell, und die Foderung dieser Anerkennung des Staats, bloß weil er ein solcher sey, abstract; ob er ein so an und für sich seyendes in der That sey, kommt auf seinen Inhalt, Verfassung, Zustand an, und die Anerkennung, als eine Identität beyder enthaltend, beruht eben so auf der Ansicht und dem Willen des Andern.

So wenig der Einzelne eine wirkliche Person ist ohne Relation zu andern Personen (§. 71. u. sonst); so wenig ist der Staat ein wirkliches Individuum ohne Verhältniß zu andern Staaten (§. 322.). Die Legitimität eines Staats und näher, insofern er nach Außen gekehrt ist, seiner fürstlichen Gewalt, ist einer-

seits ein Verhältniß, das sich ganz nach Innen bezieht (ein Staat soll sich nicht in die innern Angelegenheiten des anderen mischen) — andererseits muß sie eben so wesentlich durch die Anerkennung der andern Staaten vervollständigt werden. Aber diese Anerkennung fodert eine Garantie, daß er die andern, die ihn anerkennen sollen, gleichfalls anerkenne, d. i. sie in ihrer Selbstständigkeit respectiren werde, und somit kann es ihnen nicht gleichgültig seyn, was in seinem Innern vorgeht. — Bey einem nomadischen Volke z. B., überhaupt bey einem solchen, das auf einer niedern Stufe der Cultur steht, tritt sogar die Frage ein, in wiefern es als ein Staat betrachtet werden könne. Der religiöse Gesichtspunkt (ehemals bey dem jüdischen Volke, den mahomedanischen Völkern) kann noch eine höhere Entgegensetzung enthalten, welche die allgemeine Identität, die zur Anerkennung gehört, nicht zuläßt.

§. 332.

Die unmittelbare Wirklichkeit, in der die Staaten zu einander sind, besondert sich zu mannigfaltigen Verhältnissen, deren Bestimmung von der beyderseitigen selbstständigen Willkühr ausgeht, und somit die formelle Natur von Verträgen überhaupt hat. Der Stoff dieser Verträge ist jedoch von unendlich geringerer Mannigfaltigkeit, als in der bürgerlichen Gesellschaft, in der die einzelnen nach den vielfachsten Rücksichten in gegenseitiger Abhängigkeit stehen, da hingegen selbstständige Staaten vornämlich sich in sich befriedigende Ganze sind.

§. 333.

Der Grundsatz des Völkerrechts, als des allgemeinen, an und für sich zwischen den Staaten gelten

sollenden Rechts, zum Unterschiede von dem besondern Inhalt der positiven Traktate, ist, daß die Traktate, als auf welchen die Verbindlichkeiten der Staaten gegen einander beruhen, gehalten werden sollen. Weil aber deren Verhältniß ihre Souverainetät zum Princip hat, so sind sie insofern im Naturzustande gegen einander, und ihre Rechte haben nicht in einem allgemeinen zur Macht über sie constituirten, sondern in ihrem besonderen Willen ihre Wirklichkeit. Jene allgemeine Bestimmung bleibt daher beym Sollen und der Zustand wird eine Abwechselung von dem den Traktaten gemäßen Verhältniße, und von der Aufhebung desselben.

Es giebt keinen Prätor, höchstens Schiedsrichter und Vermittler zwischen Staaten, und auch diese nur zufälligerweise, d. i. nach besondern Willen. Die Kantische Vorstellung eines ewigen Friedens durch einen Staatenbund, welcher jeden Streit schlichtete, und als eine von jedem einzelnen Staate anerkannte Macht jede Mißhelligkeit beilegte, und damit die Entscheidung durch Krieg unmöglich machte, setzt die Einstimmung der Staaten voraus, welche auf moralischen, religiösen oder welchen Gründen und Rücksichten, überhaupt immer auf besonderen souverainen Willen beruhte, und dadurch mit Zufälligkeit behaftet bliebe.

§. 334.

Der Streit der Staaten kann deswegen, insofern die besondern Willen keine Uebereinkunft finden, nur durch Krieg entschieden werden. Welche Verletzungen aber, deren in ihrem weit umfassenden Bereich und bey den vielseitigen Beziehungen durch ihre Angehörigen, leicht und in

Menge vorkommen können, als bestimmter Bruch der Traktate oder Verletzung der Anerkennung und Ehre anzusehen seyen, bleibt ein an sich Unbestimmbares, indem ein Staat seine Unendlichkeit und Ehre in jede seiner Einzelnheiten legen kann, und um so mehr zu dieser Reizbarkeit geneigt ist, je mehr eine kräftige Individualität durch lange innere Ruhe dazu getrieben wird, sich einen Stoff der Thätigkeit nach Außen zu suchen und zu schaffen.

§. 335.

Ueberdem kann der Staat als Geistiges überhaupt nicht dabey stehen bleiben, bloß die Wirklichkeit der Verletzung beachten zu wollen, sondern es kommt die Vorstellung von einer solchen als einer von einem anderen Staate drohenden Gefahr, mit dem Herauf- und Hinabgehen an größeren oder geringeren Wahrscheinlichkeiten, Vermuthungen der Absichten u. s. f. als Ursache von Zwisten hinzu.

§. 336.

Indem die Staaten in ihrem Verhältnisse der Selbstständigkeit, als besondere Willen gegen einander sind, und das Gelten der Tractate selbst hierauf beruht, der besondere Wille des Ganzen aber nach seinem Inhalte, sein Wohl überhaupt ist, so ist dieses das höchste Gesetz in seinem Verhalten zu andern, um so mehr als die Idee des Staats eben diß ist, daß in ihr der Gegensatz von dem Rechte als abstracter Freyheit, und vom erfüllenden besonderen Inhalte, dem Wohl, aufgehoben sey, und die erste Anerkennung der Staaten (§. 331.) auf sie als concrete Ganze geht.

§. 337.

Das substantielle Wohl des Staats ist sein Wohl als eines **besondern** Staats in seinem bestimmten Interesse und Zustande und den eben so eigenthümlichen äußern Umständen nebst dem besonderen Traktatenverhältnisse; die Regierung ist somit eine **besondere Weisheit**, nicht die allgemeine Vorsehung (vergl. §. 324. Anm.) — so wie der Zweck im Verhältnisse zu andern Staaten und das Princip für die Gerechtigkeit der Kriege und Tractate, nicht ein allgemeiner (philanthropischer) Gedanke, sondern das wirklich gekränkte oder bedrohte Wohl in **seiner bestimmten Besonderheit** ist.

Es ist zu einer Zeit der Gegensatz von Moral und Politik, und die Foderung, daß die zweyte der erstern gemäß sey, viel besprochen worden. Hieher gehört nur darüber überhaupt zu bemerken, daß das Wohl eines Staats eine ganz andere Berechtigung hat als das Wohl des Einzelnen, und die sittliche Substanz, der Staat, ihr Daseyn, d. i. ihr Recht unmittelbar in einer nicht abstracten, sondern in concreter Existenz hat, und daß nur diese concrete Existenz, nicht einer der vielen für moralische Gebote gehaltenen allgemeinen Gedanken, Princip ihres Handelns und Benehmens seyn kann. Die Ansicht von dem vermeyntlichen Unrechte, das die Politik immer in diesem vermeyntlichen Gegensatze haben soll, beruht noch vielmehr auf der Seichtigkeit der Vorstellungen von Moralität, von der Natur des Staats und dessen Verhältnisse zum moralischen Gesichtspunkte.

§. 338.

Darin, daß die Staaten sich als solche gegenseitig anerkennen, bleibt auch im **Kriege**, dem Zustande der

Rechtlosigkeit, der Gewalt und Zufälligkeit, ein Band, in welchem sie an und für sich seyend für einander gelten, so daß im Kriege selbst der Krieg als ein vorübergehensollendes bestimmt ist. Er enthält damit die völkerrechtliche Bestimmung, daß in ihm die Möglichkeit des Friedens erhalten, somit z. B. die Gesandten respectirt, und überhaupt, daß er nicht gegen die innern Institutionen und das friedliche Familien- und Privatleben, nicht gegen die Privatpersonen geführt werde.

§. 339.

Sonst beruht das gegenseitige Verhalten im Kriege (z. B. daß Gefangene gemacht werden) und was im Frieden ein Staat den Angehörigen eines Andern an Rechten für den Privatverkehr einräumt u. s. f., vornämlich auf den Sitten der Nationen, als der innern unter allen Verhältnissen sich erhaltenden Allgemeinheit des Betragens.

§. 340.

In das Verhältniß der Staaten gegeneinander, weil sie darin als besondere sind, fällt das höchst bewegte Spiel der innern Besonderheit der Leidenschaften, Interessen, Zwecke, der Talente und Tugenden, der Gewalt, des Unrechts und der Laster, wie der äußern Zufälligkeit, in den größten Dimensionen der Erscheinung, — ein Spiel, worin das sittliche Ganze selbst, die Selbstständigkeit des Staats, der Zufälligkeit ausgesetzt wird. Die Principien der Volksgeister sind um ihrer Besonderheit willen, in der sie als existirende Individuen, ihre objective Wirklichkeit und ihr Selbstbewußtseyn haben, überhaupt beschränkte, und ihre Schicksale und Thaten in

ihrem Verhältnisse zu einander sind die erscheinende Dialektik der Endlichkeit dieser Geister, aus welcher der allgemeine Geist, der Geist der Welt, als unbeschränkt eben so sich hervorbringt, als er es ist, der sein Recht, — und sein Recht ist das allerhöchste, — an ihnen in der Weltgeschichte, als dem Weltgerichte, ausübt.

C.

Die Weltgeschichte.

§. 341.

Das Element des Daseyns des allgemeinen Geistes, welches in der Kunst Anschauung und Bild, in der Religion Gefühl und Vorstellung, in der Philosophie der reine, freye Gedanke ist, ist in der Weltgeschichte die geistige Wirklichkeit in ihrem ganzen Umfange von Innerlichkeit und Aeußerlichkeit. Sie ist ein Gericht, weil in seiner an und für sich seyenden Allgemeinheit das Besondere, die Penaten, die bürgerliche Gesellschaft und die Völkergeister in ihrer bunten Wirklichkeit, nur als ideelles sind, und die Bewegung des Geistes in diesem Elemente ist, diß darzustellen.

§. 342.

Die Weltgeschichte ist ferner nicht das bloße Gericht seiner Macht, d. i. die abstracte und vernunftlose Nothwendigkeit eines blinden Schicksals, sondern weil er an und für sich Vernunft, und ihr Für-sich-seyn im Geiste Wissen ist, ist sie die aus dem Begriffe nur seiner Freyheit nothwendige Entwickelung der Momente der Vernunft und damit seines Selbstbewußtseyns und seiner Freyheit, — die Auslegung und Verwirklichung des allgemeinen Geistes.

§. 343.

Die Geschichte des Geistes ist seine That, denn er ist nur, was er thut, und seine That ist, sich und zwar

hier als Geist sich zum Gegenstande seines Bewußtseyns zu machen, sich für sich selbst auslegend zu erfassen. Diß Erfassen ist sein Seyn und Princip, und die *Vollendung* eines Erfassens ist zugleich seine Entäußerung und sein Uebergang. Der, formell ausgedrückt, von *neuem* diß Erfassen erfassende, und was dasselbe ist, aus der Entäußerung in sich gehende Geist, ist der Geist der höhern Stufe gegen sich, sich wie er in jenem erstern Erfassen stand.

Die Frage über die *Perfectibilität* und *Erziehung des Menschengeschlechts* fällt hieher. Diejenigen, welche diese Perfectibilität behauptet haben, haben etwas von der Natur des Geistes geahndet, seiner Natur, γνῶθι σεαυτόν zum Gesetze seines *Seyns* zu haben, und indem er das erfaßt, was er ist, eine höhere Gestalt als diese, die sein Seyn ausmachte, zu seyn. Aber denen, welche diesen Gedanken verwerfen, ist der Geist ein leeres Wort geblieben, so wie die Geschichte ein oberflächliches Spiel *zufälliger* sogenannter *nur menschlicher* Bestrebungen und Leidenschaften. Wenn sie dabey auch in den Ausdrücken von *Vorsehung* und *Plan* der Vorsehung den Glauben eines höheren Waltens aussprechen, so bleiben diß unerfüllte Vorstellungen, indem sie auch ausdrücklich den Plan der Vorsehung für ein ihnen Unerkennbares und Unbegreifliches ausgeben.

§. 344.

Die Staaten, Völker und Individuen in diesem Geschäfte des Weltgeistes, stehen in ihrem *besonderen bestimmten Principe* auf, das an ihrer *Verfassung* und der ganzen *Breite* ihres *Zustandes* seine Auslegung und Wirklichkeit hat, deren sie sich bewußt und in deren Interesse vertieft, sie zugleich bewußtlose Werkzeuge und Glieder jenes innern Geschäftes sind, worin diese Ge-

stalten vergehen, der Geist an und für sich aber, sich den Uebergang in seine nächste höhere Stufe vorbereitet und erarbeitet.

§. 345.

Gerechtigkeit und Tugend, Unrecht, Gewalt und Laster, Talente und ihre Thaten, die kleinen und die großen Leidenschaften, Schuld und Unschuld, Herrlichkeit des individuellen und des Volkslebens, Selbstständigkeit, Glück und Unglück der Staaten und der Einzelnen haben in der Sphäre der bewußten Wirklichkeit ihre bestimmte Bedeutung und Werth, und finden darin ihr Urtheil und ihre, jedoch unvollkommene, Gerechtigkeit. Die Weltgeschichte fällt außer diesen Gesichtspunkten; in ihr erhält dasjenige nothwendige Moment der Idee des Weltgeistes, welches gegenwärtig seine Stufe ist, sein absolutes Recht, und das darin lebende Volk und dessen Thaten erhalten ihre Vollführung, und Glück und Ruhm.

§. 346.

Weil die Geschichte die Gestaltung des Geistes in Form des Geschehens, der unmittelbaren natürlichen Wirklichkeit ist, so sind die Stufen der Entwickelung als unmittelbare natürliche Principien vorhanden, und diese, weil sie natürliche sind, sind als eine Vielheit außer einander, somit ferner so, daß Einem Volke eines derselben zukommt, — seine geographische und anthropologische Existenz.

§. 347.

Dem Volke, dem solches Moment als natürliches Princip zukommt, ist die Vollstreckung desselben in dem Fortgange des sich entwickelnden Selbstbewußtseyns des

Weltgeistes, übertragen. Dieses Volk ist in der Weltgeschichte, für diese Epoche, — und es kann (§. 346.) in ihr nur Einmal Epoche machen, das Herrschende. Gegen diß sein absolutes Recht, Träger der gegenwärtigen Entwickelungsstufe des Weltgeistes zu seyn, sind die Geister der andern Völker rechtlos, und sie, wie die, deren Epoche vorbey ist, zählen nicht mehr in der Weltgeschichte.

Die spezielle Geschichte eines welthistorischen Volks enthält theils die Entwickelung seines Princips von seinem kindlichen eingehüllten Zustande aus bis zu seiner Blüthe, wo es zum freyen sittlichen Selbstbewußtseyn gekommen, nun in die allgemeine Geschichte eingreift — theils auch die Periode des Verfalls und Verderbens; — denn so bezeichnet sich an ihm das Hervorgehen eines höheren Princips als nur des Negativen seines eigenen. Damit wird der Uebergang des Geistes in jenes Princip und so der Weltgeschichte an ein anderes Volk angedeutet, — eine Periode, von welcher aus jenes Volk das absolute Interesse verloren hat, das höhere Princip zwar dann auch positiv in sich aufnimmt und sich hineinbildet, aber darin als in einem Empfangenen nicht mit immanenter Lebendigkeit und Frische sich verhält, — vielleicht seine Selbstständigkeit verliert, vielleicht auch sich als besonderer Staat oder ein Kreis von Staaten, fortsetzt oder fortschleppt, und in mannigfaltigen innern Versuchen und äußern Kämpfen nach Zufall herumschlägt.

§. 348.

An der Spitze aller Handlungen, somit auch der welthistorischen, stehen Individuen als die das Substantielle verwirklichenden Subjectivitäten (§. 279. Anm. S. 289.).

Als diesen Lebendigkeiten der substantiellen That des Weltgeistes und so unmittelbar identisch mit derselben, ist sie ihnen selbst verborgen und nicht Object und Zweck (§. 344.), sie haben auch die Ehre derselben und Dank nicht bey ihrer Mitwelt (ebendas.) noch bey der öffentlichen Meynung der Nachwelt, sondern als formelle Subjectivitäten nur bey dieser Meynung ihren Theil als unsterblichen Ruhm.

§. 349.

Ein Volk ist zunächst noch kein Staat, und der Uebergang einer Familie, Horde, Stammes, Menge u. s. f. in den Zustand eines Staats macht die formelle Realisirung der Idee überhaupt in ihm aus. Ohne diese Form ermangelt es als sittliche Substanz, die es an sich ist, der Objectivität, in Gesetzen, als gedachten Bestimmungen, ein allgemeines und allgemeingültiges Daseyn für sich und für die Andern zu haben, und wird daher nicht anerkannt; seine Selbstständigkeit, als ohne objective Gesetzlichkeit und für sich feste Vernünftigkeit nur formell, ist nicht Souverainetät.

Auch in der gewöhnlichen Vorstellung nennt man einen patriarchalischen Zustand nicht eine Verfassung, noch ein Volk in diesem Zustande einen Staat, noch seine Unabhängigkeit Souverainetät. Vor den Anfang der wirklichen Geschichte fällt daher einerseits die interesselose, dumpfe Unschuld, andererseits die Tapferkeit des formellen Kampfs des Anerkennens und der Rache. (vergl. §. 331. u. S. 61.)

§. 350.

In gesetzlichen Bestimmungen und in objectiven Institutionen, von der Ehe und dem Ackerbau ausgehend

(s. §. 203. Anm.), hervorzutreten, ist das absolute Recht der Idee, es sey daß die Form dieser ihrer Verwirklichung als göttliche Gesetzgebung und Wohlthat, oder als Gewalt und Unrecht erscheine; — diß Recht ist das **Heroenrecht** zur Stiftung von Staaten.

§. 351.

Aus derselben Bestimmung geschieht, daß civilisirte Nationen andere, welche ihnen in den substantiellen Momenten des Staats zurückstehen (Viehzuchttreibende die Jägervölker, die Ackerbauenden beyde u. s. f.) als Barbaren, mit dem Bewußtseyn eines ungleichen Rechts und deren Selbstständigkeit als etwas formelles betrachten und behandeln.

In den Kriegen und Streitigkeiten, die unter solchen Verhältnissen entspringen, macht daher das Moment, daß sie Kämpfe des Anerkennens in Beziehung auf einen bestimmten Gehalt sind, den Zug aus, der ihnen eine Bedeutung für die Weltgeschichte giebt.

§. 352.

Die concreten Ideen, die Völkergeister, haben ihre Wahrheit und Bestimmung in der concreten Idee, wie sie die **absolute Allgemeinheit** ist, — dem Weltgeist, um dessen Thron sie als die Vollbringer seiner Verwirklichung, und als Zeugen und Zierrathen seiner Herrlichkeit stehen. Indem er als Geist nur die Bewegung seiner Thätigkeit ist, sich absolut zu wissen, hiermit sein Bewußtseyn von der Form der natürlichen Unmittelbarkeit zu befreyen und zu sich selbst zu kommen, so sind die **Principien** der Gestaltungen dieses Selbstbewußtseyns in dem

Gange seiner Befreyung, — der welthistorischen Reiche, Viere.

§. 353.

In der ersten als unmittelbaren Offenbarung hat er zum Princip die Gestalt des substantiellen Geistes, als der Identität, in welcher die Einzelnheit in ihr Wesen versenkt und für sich unberechtigt bleibt. —

Das zweyte Princip ist das Wissen dieses substantiellen Geistes, so daß er der positive Inhalt und Erfüllung und das Fürsichseyn als die lebendige Form desselben ist, die schöne sittliche Individualität. —

Das dritte ist das in sich Vertieffen des wissenden Fürsichseyns zur abstracten Allgemeinheit und damit zum unendlichen Gegensatze gegen die somit ebenso Geist-verlassene Objectivität. —

Das Princip der vierten Gestaltung ist das Umschlagen dieses Gegensatzes des Geistes, in seiner Innerlichkeit seine Wahrheit und concretes Wesen zu empfangen und in der Objectivität einheimisch und versöhnt zu seyn, und weil dieser zur ersten Substantialität zurückgekommene Geist der aus dem unendlichen Gegensatze zurückgekehrte ist, diese seine Wahrheit als Gedanke und als Welt gesetzlicher Wirklichkeit zu erzeugen und zu wissen.

§. 354.

Nach diesen vier Principien sind der welthistorischen Reiche die Viere: 1) das Orientalische, 2) das Griechische, 3) das Römische, 4) das Germanische.

§. 355.

1) Das Orientalische Reich.

Diß erste Reich ist die vom patriarchalischen Naturganzen ausgehende, in sich ungetrennte, substantielle Weltanschauung, in der die weltliche Regierung Theokratie, der Herrscher auch Hoherpriester oder Gott, Staatsverfassung und Gesetzgebung zugleich Religion, so wie die religiösen und moralischen Gebote oder vielmehr Gebräuche eben so Staats- und Rechtsgesetze sind. In der Pracht dieses Ganzen gehet die individuelle Persönlichkeit rechtlos unter, die äußere Natur ist unmittelbar göttlich oder ein Schmuck des Gottes, und die Geschichte der Wirklichkeit Poesie. Die nach den verschiedenen Seiten der Sitten, Regierung und des Staats hin sich entwickelnden Unterschiede werden, an der Stelle der Gesetze, bey einfacher Sitte, schwerfällige, weitläuftige, abergläubische Ceremonien, — Zufälligkeiten persönlicher Gewalt und willkührlichen Herrschens, und die Gegliederung in Stände eine natürliche Festigkeit von Kasten. Der orientalische Staat ist daher nur lebendig in seiner Bewegung, welche, da in ihm selbst nichts stät und, was fest ist, versteinert ist, nach außen geht, ein elementarisches Toben und Verwüsten wird; die innerliche Ruhe ist ein Privatleben und Versinken in Schwäche und Ermattung.

Das Moment der noch **substantiellen, natürlichen Geistigkeit** in der Staatsbildung, das **als Form** in der Geschichte jedes Staats den absoluten Ausgangspunkt macht, ist an den besondern Staaten geschichtlich zugleich mit tiefem Sinn und mit Gelehrsamkeit, in der Schrift: **Vom Untergange der Naturstaaten** Berlin 1812 (vom Hrn. Dr. Stuhr) hervorgehoben und nachgewiesen, und

damit der vernünftigen Betrachtung der Geschichte der Verfassung und der Geschichte überhaupt der Weg gebahnt. Das Princip der Subjectivität und selbstbewußten Freyheit ist dort gleichfalls in der germanischen Nation aufgezeigt, jedoch, indem die Abhandlung nur bis zum Untergang der Naturstaaten geht, auch nur bis dahin geführt, wo es theils als unruhige Beweglichkeit, menschliche Willkühr und Verderben, theils in seiner besonderen Gestalt als Gemüth erscheint, und sich nicht bis zur Objectivität der selbstbewußten Substantialität, zu organischer Gesetzlichkeit, entwickelt hat.

§. 356.

2) Das Griechische Reich.

Dieses hat jene substantielle Einheit des Endlichen und Unendlichen, aber nur zur mysteriösen, in dumpfe Erinnerung, in Höhlen und in Bilder der Tradition zurückgedrängten Grundlage, welche aus dem sich unterscheidenden Geiste zur individuellen Geistigkeit und in den Tag des Wissens herausgeboren, zur Schönheit und zur freyen und heiteren Sittlichkeit gemäßigt und verklärt ist. In dieser Bestimmung geht somit das Princip persönlicher Individualität sich auf, noch als nicht in sich selbst befangen, sondern in seiner idealen Einheit gehalten; — theils zerfällt das Ganze darum in einen Kreis besonderer Volksgeister, theils ist einerseits die letzte Willensentschließung noch nicht in die Subjectivität des für sich seyenden Selbstbewußtseyns, sondern in eine Macht, die höher und außerhalb desselben sey, gelegt, (vergl. §. 279. Anm.) und andererseits ist die dem Bedürfnisse angehörige Besonderheit noch nicht in die Freyheit aufgenommen, sondern an einen Sclavenstand ausgeschlossen.

§. 357.

3) Das Römische Reich.

In diesem Reiche vollbringt sich die Unterscheidung zur unendlichen Zerreißung des sittlichen Lebens in die Extreme persönlichen privaten Selbstbewußtseyns, und abstrakter Allgemeinheit. Die Entgegensetzung, ausgegangen von der substantiellen Anschauung einer Aristokratie gegen das Prinzip freyer Persönlichkeit in demokratischer Form, entwickelt sich nach jener Seite zum Aberglauben und zur Behauptung kalter, habsüchtiger Gewalt, nach dieser zur Verdorbenheit eines Pöbels, und die Auflösung des Ganzen endigt sich in das allgemeine Unglück und den Tod des sittlichen Lebens, worin die Völkerindividualitäten in der Einheit eines Pantheons ersterben, alle Einzelne zu Privatpersonen und zu Gleichen mit formellem Rechte, herabsinken, welche hiermit nur eine abstracte ins Ungeheure sich treibende Willkühr zusammenhält.

§. 358.

4) Das Germanische Reich.

Aus diesem Verluste seiner selbst und seiner Welt und dem unendlichen Schmerz desselben, als dessen Volk das israelitische bereit gehalten war, erfaßt der in sich zurückgedrängte Geist in dem Extreme seiner absoluten Negativität, dem an und für sich seyenden Wendepunkt, die unendliche Positivität dieses seines Innern, das Prinzip der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, die Versöhnung als der innerhalb des Selbstbewußtseyns und der Subjectivität erschienenen objectiven Wahrheit und Freyheit, welche dem nordischen Prinzip der germanischen Völker zu vollführen übertragen wird.

§. 359.

Die Innerlichkeit des Princips, als die noch abstracte, in Empfindung als Glauben Liebe und Hoffnung existirende, Versöhnung und Lösung alles Gegensatzes, entfaltet ihren Inhalt, ihn zur Wirklichkeit und selbstbewußten Vernünftigkeit zu erheben, zu einem vom Gemüthe, der Treue und Genossenschaft Freyer ausgehenden *weltlichen* Reiche, das in dieser seiner Subjectivität eben so ein Reich der für sich seyenden rohen Willkühr und der Barbarey der Sitten ist — gegenüber einer jenseitigen Welt, einem *intellectuellen* Reiche, dessen Inhalt wohl jene Wahrheit seines Geistes, aber als noch *ungedacht* in die Barbarey der Vorstellung gehüllt ist, und als geistige Macht über das wirkliche Gemüth, sich als eine unfreye fürchterliche Gewalt gegen dasselbe verhält.

§. 360.

Indem in dem harten Kampfe dieser im Unterschiede, der hier seine absolute Entgegensetzung gewonnen, stehenden und zugleich in Einer Einheit und Idee wurzelnden Reiche, — das Geistliche die Existenz seines Himmels zum irdischen Diesseits und zur gemeinen Weltlichkeit, in der Wirklichkeit und in der Vorstellung, degradirt, — das Weltliche dagegen sein abstractes Fürsichseyn zum Gedanken und dem Principe vernünftigen Seyns und Wissens, zur Vernünftigkeit des Rechts und Gesetzes hinaufbildet, ist *an sich* der Gegensatz zur marklosen Gestalt geschwunden; die Gegenwart hat ihre Barbarey und unrechtliche Willkühr und die Wahrheit hat ihr Jenseits und ihre zufällige Gewalt abgestreift, so daß die wahrhafte Versöhnung objectiv geworden, welche den *Staat* zum Bilde und zur Wirklichkeit der Vernunft entfaltet, worin das Selbst-

bewußtseyn die Wirklichkeit seines substantiellen Wissens und Wollens in organischer Entwickelung, wie in der Religion das Gefühl und die Vorstellung dieser seiner Wahrheit als idealer Wesenheit, in der Wissenschaft aber die freye begriffene Erkenntniß dieser Wahrheit als Einer und derselben in ihren sich ergänzenden Manifestationen, dem Staate, der Natur und der ideellen Welt, findet.

Verbesserungen.

S. 235. Z. 16. Statt und lies theils
— 237. Z. 12. — Recht l. Rechte
ebendas. Z. 23. — Sicherung, l. Sicherung der
S. 257. Z. 24. — sie 2) l. sie ist 2)
— 265. Z. 6. Del. aber
— 267. Z. 5 v. unt. — reflectiren l. respectiren.
— 271. Z. 9. — wacht l. macht
— 274 über: Innere Verfassung ist I. zu setzen.
— 276. Z. 6. Del.)
ebendas. Z. 3 v. unt. — der der l. der
— 278. Z. 17. — erhalten. l. erhalten."
— 283. Z. 21 22. — und von denselben und damit was l. und damit was von denselben

Gedruckt in der Joh. Friedr. Ungerschen Buchdruckerey.